CHƯƠNG VIII

CANH TÂN GIÁO HỘI, TRUYỀN GIÁO PHỔ THẾ VÀ CÁC CUỘC TRỞ LẠI, THẾ GIỚI BAROQUE

I. CHIẾN TRANH CHỐNG MIỀN CROISSANT.

Trong thế kỷ XVII, nhờ việc phục hưng nội bộ và những thành quả của cuộc phản Cải cách tại Đức và Pháp, Giáo Hội Công Giáo biểu hiệu một sức sống phi thường về phương diện thiêng liêng, nên có thể xây dựng và cải tạo thế giới. Nhưng ý hệ thời Trung Cổ xem ra bị Cải cách làm lu mờ lại xuất hiện và được người ta tìm cách thích ứng vào nhưng hoàn cảnh mới với nghị lực chiến thắng đầy tin tưởng vào mình. Ý tưởng về đạo binh thánh giá đã nung nấu tâm hồn các vị lãnh tụ Công Giáo và đại chúng trong nhiều thế kỷ đã phai nhạt đi vào cuối thời Trung Cổ. Tư tưởng hầu như định mệnh trong thời Cải cách là nhưng cuộc tấn công của Thổ Nhĩ Kỳ là hình phạt của Thiên Chúa (Luther) đã được đổi mới hẳn.

Mười năm sau khi Constantinople thất thủ, tình thế đã khác hẳn lúc đức Pie II kêu gọi lên đường dự cuộc chiến tranh Thánh Giá. Trong thời kỳ ấy, mặc dầu có chiến đấu anh dũng, quân Thổ Nhĩ Kỳ đã chiếm được Rhôdes, qui phục toàn miền Balkans, chiếm đóng nước Hung Gia Lợi, tràn qua bờ cõi miền Syrie, nhiều lần đe dọa Cracovie và cả kinh đô hoàng gia trên bờ sông Danube. Với nhiều may rủi và nhờ sự viện trợ hời hợt của các ông hoàng Đức, hoàng đế tiếp tục chiến đấu với người Thổ Nhĩ Kỳ tại Hung Gia Lợi. Ngoài ra, Malte được các hiệp sĩ Saint Jean de Jérusalem cầm cự bị thủy quân Ottoman vây hãm. Địa Trung Hải hầu như trở thành lãnh vực của người Thổ Nhĩ Kỳ và các đạo tặc dã man. Họ đã đặt chính phủ của họ trên bờ biển Bắc Phi. Hơn nữa, nước Pháp từ lâu đã có liên hệ và nhưng mối thân hưu với Sublime Porte (chính phủ của Sultan Thổ Nhĩ Kỳ). Hai bên có nhưng mưu đồ phản hoàng đế, Pháp thúc Thổ Nhĩ Kỳ tấn công trước để rồi cùng một trật mở cuộc hành quân của mình. Không còn dấu tích gì của một Tây Phương Kitô hiệp nhất nữa! Tình thế như vậy mà cũng không làm nản chí đức Pie V, một vị giáo hoàng đạo đức chân tình. Ngài hết sức nhẫn nại và cương trực liên kết nước Pháp với hoàng đế, cùng với Ba Lan và cả Nga Sô ly giáo thành một đại Liên Minh chống Thổ Nhĩ Kỳ. Nhưng mọi cố gắng đều vô ích vì ngài gặp khắp nơi nhưng cái nhìn hẹp hòi về quyền lợi chính trị của mỗi quốc gia. Nhưng cuộc thương nghị kéo dài rất lâu; sau cùng cũng đi đến một liên minh giữa Tây Ban Nha, Venise và giáo hoàng. Hiến pháp của liên minh được long trọng công bố trong thánh đường thánh Phêrô tháng 5 năm 1571 và được coi như có tính cách lâu bền, vừa có thế thủ vừa có thế công, chẳng những đối với Sultan mà cả với các chính phủ liên kết với Alger, Tunis và Tripoli nữa. Don Juan nước Áo, con của Charles Quint được trao quyền điều khiển tối cao, còn đề đốc hải quân giáo hoàng được cử làm phụ tá. Để cầu khẩn ơn phù trợ của Thiên Chúa trên hải quân, đức Pie V truyền tổ chức ngày toàn xá và những buổi cầu nguyện chung. Ngày 7 tháng 10 năm 1571, trận chiến quyết liệt đã xảy ra trong vịnh Lépante, ngoài cửa eo biển Corinthe. Hải quân Công Giáo đã đánh chìm khoảng 50 chiến thuyền địch. Quân Công Giáo đã tịch thu được phân nửa đoàn tầu chiến Thổ Nhĩ Kỳ và giải thoát mười hai nghìn quân lính công giáo. Chỉ có một phần ba chiến thuyền Thổ Nhĩ Kỳ chạy thoát được. Mười lăm ngày sau tin chiến thắng mới về tới Roma. Trước khi khởi chiến đức giáo hoàng đã làm nhiều việc đền tội rất nghiêm nhặt để xin ơn thắng trận, và trong khi giao chiến, giữa lúc hội Mân Côi tổ chức rước kiệu tại Roma, đức giáo hoàng được thị kiến là đạo binh Công Giáo thắng trận. Để kỷ niệm cuộc chiến thắng, giáo hoàng ra chỉ thị lập lễ Đức Mẹ Toàn Thắng, mà sau này đức Grégoire XIII cho cử hành với tên là lễ Mân Côi vào chủ nhật đầu tháng mười, trong tất cả các nhà thờ có bàn thờ Mân Côi.

Cuộc thắng trận ở Lepante đã cứu nước Ý và nước Tây Ban Nha khỏi họa xâm lăng Thổ Nhĩ Kỳ, nhưng không đầy hai năm, cuộc chiến thắng ấy đã trở thành vô ích. Thay vì sửa soạn kế hoạch chiến lược quân sự cho năm sau và đập tan vĩnh viễn lực lượng kẻ thù truyền kiếp của dân Công Giáo như đã dự định trong hiệp ước, các hoàng thân Công Giáo khước từ gia nhập liên minh, nước Tây Ban Nha và Venise lại tìm cách hục hặc nhau, còn nước Pháp thì không tìm được giải pháp nào tốt hơn bằng cách phái một giám mục sang làm đại sứ tại Constantinople và đứng ra làm trung gian giưa vua Thổ Nhĩ Kỳ và Venise với mục đích tìm một hòa bình riêng rẽ theo đó thì vị thủ lãnh nước cộng hòa

Venise chánh thức từ bỏ chủ quyền trên căn cứ địa Công Giáo ở Chypre. Chiến thắng Lepante bị phản bội, nhưng đức giáo hoàng Pio V không còn sống để buồn khổ.

Dầu vậy, giữa dân Công Giáo, chiến thắng Lepante đã góp phần vào công cuộc bành trướng mau chóng sự tôn sùng lần chuỗi Môi Khôi và thúc đẩy thành lập nhiều phụng hội Môi Khôi, đó là ngày trọng đại đánh dấu lịch sử tôn sùng Đức Mẹ. Nhiều thành phố đã lồng vào huy hiệu hình Đức Mẹ đứng trên hình cung trăng (cờ Thổ Thổ Nhĩ Kỳ). Kể từ năm 1572 người ta thấy xuất hiện rất nhiều bài ca chiến thắng (Epinicies) nhất là trong các đại học Dòng Tên. Nhiều bức họa vẽ hình Đức Mẹ chiến thắng Lepante được treo trong các thánh đường ở Đức và Venise, nhiều nhà nguyện đặc biệt xây cất để tôn sùng Đức Mẹ chiến thắng (như ở Ingolstadt) và hơn một thế kỷ sau trận chiến, mẫu hình Lepante được chạm trổ trên những mặt nhật nghệ thuật barốc. Vài năm sau ngày phong thánh đức giáo hoàng Pio V, trong nhà thờ đan viện ở Irsee (Đức), người ta xây một tòa giảng hình cột buồm mũ và cánh buồn, chòi gác và cờ hiệu.

Từ năm 1590, dân chúng trên toàn các lãnh thổ Công Giáo Đức được nghe vang lên tiếng ”chuông cho dân Thổ” mỗi ngày vào lúc đúng ngọ và, hơn nhiều nhà chính trị, họ cảm thấy cái đe dọa hiểm họa Thổ Nhĩ Kỳ thường xuyên. Một ít năm sau trận Lepante, quân Thổ Nhĩ Kỳ lại bắt đầu đánh phá. Họ dồn tất cả lực lượng về phía Crète, lãnh địa cuối cùng của Venise trong vùng Đông Địa Trung Hải. Chiến trận kéo dài trong 20 năm. Giai đoạn cuối cùng là mục tiêu thủ đô của đảo. Thủ đô này rất kiên cố nhưng sau cùng bắt buộc phải đầu hàng vào năm 1669. Những tiếp tế tài chánh mà đức giáo hoàng ban cho Venise, sự can thiệp của đoàn chiến thuyền giáo hoàng, tất cả những cuộc thương nghị giữa những hoàng thân Công Giáo với mục đích thành lập một kế hoạch chung cũng không thể làm chuyển hướng định mệnh và vua Louis XIV đã phải trả một giá rất đắt vì những đặc ân Giáo Hội cung cấp một đạo binh hỗ trợ, đạo binh này không được phép chiến đấu dưới màu cờ nước Pháp.

Theo như kế hoạch thì miền Bắc là mục tiêu xâm lược của Thổ Nhĩ Kỳ. Biên giới bỏ ngỏ ở miền Nam Balan là một mồi ngon cho địch. Sự chống đối giữa những phe phái đã làm lung lay triều đình rất trầm trọng. Thành phố đầu tiên ở Podolie đã rơi vào tay quân địch. Tân sứ thần Tòa Thánh là Bouonvisi đã tới Varsovie mang theo viện trợ của hoàng đế và của những hoàng thân Đức. Ngài cũng cố gắng vận động chấm dứt những bất hòa nội bộ và đã thành công. Quốc hội đại nghị đã từ chối hiệp ước hòa bình mà vua đã ký kết với Thổ Nhĩ Kỳ. Kháng chiến quân sự được tổ chức. Sau khi vua băng hà, Jean Sobieski là người đã được đặc biệt để ý trong chiến cuộc chống Thổ Nhĩ Kỳ, được bầu năm 1674 với sự đồng ý của sứ thần Tòa Thánh và nhất là nhờ vào ảnh hưởng rất mạnh từ phía Pháp. Trong tình trạng đó, phe chống hoàng đế không còn giữ tình thân hữu cố hữu với Thổ Nhĩ Kỳ nữa. Tuy vậy, tới phiên tân vương cũng phải làm hòa với Thổ Nhĩ Kỳ và nhượng cho họ những lãnh thổ thuộc Balan.

Sự tranh chấp của vua Louis XIV chống hoàng đế Leopold I, mặc dầu tất cả nỗ lực mà vua có thể làm được lúc trước, cũng không ngăn chặn được sự bầu cử hoàng đế. Vì thế vua giúp đỡ quân phiến loạn Hung Gia Lợi là đồng minh với quân Thổ Nhĩ Kỳ, chiêu mộ quân lính trên lãnh thổ Balan để yểm trợ quân phiến loạn và cũng để khuyến dụ vua Balan hứa hỗ trợ quân phiến loạn. Nhưng mà vua Louis XIV vừa mới ký hòa ước Nimègue (năm 1679). Những chiến lược ngoại giao đã làm thất bại liên minh giữa Balan và nước Nga là nước đã tuyên chiến với La Porte năm 1677 và làm thất bại một liên minh khác giữa hoàng đế và nước Balan như biện pháp phòng ngừa hiểm họa Thổ Nhĩ Kỳ. Hơn thế nữa, vì nước Pháp đã hứa giúp Balan và Venise cách đặc biệt, nên La Porte coi như mình bắt buộc phải gây chiến với hoàng đế. Tất cả các kế hoạch Pháp đều không thành công. Đức Innocent XI được coi như một chiến lược gia lỗi lạc khi ngài thuyên chuyển đại sứ Varsovie là Buonvisi sang nhiệm sở Vienne. Ngài cho rằng hiệp ước Nimègue đã phá tan các trở lực chủ yếu đối với kế hoạch chung của Công Giáo. Tuy nhiên chẳng bao lâu sau ngài buộc phải nhìn nhận là đứng trước ảnh hưởng ưu thế mà nước Pháp được bảo đảm nơi các hoàng thân thế lực nhất của nước Đức, ngài chỉ còn biết trông cậy vào hoàng đế, vào nước Balan và nước Nga ly khai và ngài sẽ hài lòng nếu được nước Pháp đồng ý tuyên bố trung lập trong thời gian chiến tranh với nước Thổ Nhĩ Kỳ. Để chứng minh là có nhiều khôn khéo, sứ thần Tòa Thánh đã thành tựu trong các cuộc thương nghị khó khăn và đúc kết một liên minh giữa hoàng đế và nước Balan mà nghị hội Balan đã phê chuẩn vào lễ Phục Sinh năm 1683. Vấn đề tài trợ quân phí cho quân hỗ trợ Balan, trên thực tế do đức giáo hoàng đảm nhiệm. Đức giáo hoàng thâu góp được một số tiền rất lớn nhờ vào việc đánh thuế trên tài sản Giáo Hội ở Ý, Tây Ban Nha và các nước khác bằng cách cho phép lập ra thuế nhà vua tương tự trong các quốc gia thừa kế, cho phép bán những tài sản, kho tàng của Giáo Hội ngoại trừ những chén thánh và tận dụng kho tàng của lâu đài Saint Ange. Không có năm triệu Florins do nội vụ tông tòa gởi đến hoàng đế và vua Balan thì đã không thể có liên minh cũng như không thể có thắng trận. Lại nữa liên minh đã đến đúng lúc, Miền thượng Hung Gia Lợi đã rơi vào tay quân nổi loạn và vào đầu năm 1683

một lực lượng hùng mạnh Thổ Nhĩ Kỳ vào khoảng từ 150.000 đến 200.000 người dưới quyền chỉ huy của Tổng lý đại Thần Kara Mustapha đã tiến vào Belgrade. Liền sau khi quân Thổ Nhĩ Kỳ tuyên chiến với hoàng đế, thì quân nổi loạn Hung Gia Lợi theo quân Thổ Nhĩ Kỳ. Quân đội Balan chưa sẵn sàng để nghinh địch và quân đội hoàng gia có lối 30.000, 40.000 người dưới quyền chỉ huy của em rể hoàng đế là công tước Charles de Lorraine đã phải rút về bảo vệ thành Vienne hầu ngừa một sự tấn công trực tiếp thành này. Triều đình chạy trốn về Linz và Passau. Công tước de Lorraine phóng 10.000 quân vào thủ đô hoàng gia đang được bá tước Ernst Rudiger von Starhemberg chống giữ cách khôn ngoan và dũng cảm. Thị trưởng thành phố Vienne và giám mục Wiener - Neustadt cùng bá tước Kollonitsch vào thành bị công hãm để khuyến khích quân lính can đảm chống giữ. Nhiều cuộc hành quân rất mãnh liệt cũng không phá nổi vòng vây càng ngày càng siết chặt và trong gần ba tháng bị bao vây, với nhiều đợt tấn công, dội bom và đói khát. Bất đắc dĩ công tước de Lorraine đã phải bỏ ý định dùng chiến thuật dương đông kích tây để phá vòng vây và đành ngồi chờ quân tiếp viện Balan. Sau cùng quân tiếp viện đã đến. Đoàn quân tiếp viện gồm có những đội ngũ của các hoàng thân vương quốc, quân trừ bị hoàng gia và quân Balan. Số quân tăng viện là khoảng từ 40.000 đến 70.000 người. Lưu tâm đến sự nghiệp, bá tước Charles de Lorraine trao quyền chỉ huy trưởng cho vua Balan là người có nhiều tham vọng. Việc từ bỏ quyền chỉ huy trước hết là do công trạng của sứ thần và vị đặc sứ Tòa Thánh bên cạnh quân đội tăng viện là Marco d'Aviano tu sĩ dòng Phanxicô. Vị này nổi tiếng nhờ những bài thuyết giáo về sám hối (dưới triều đại giáo hoàng Pio V các tu sĩ dòng Phanxicô được giao phó nhiệm vụ tuyên úy cho quân đội Crète và trên đoàn chiến thuyền Công Giáo).

Sáng ngày 12 tháng 9 là ngày đã định tấn công quân Thổ Nhĩ Kỳ đang bao vây, tu sĩ dòng Phanxicô cử hành thánh lễ trên đồi Kahlenberg phía trên thành Vienne, có vua Balan giúp lễ và ban phép lành cho quân đội đồng minh. Cuộc chiến khởi sự. Sau 13 giờ chiến đấu thành Vienne được giải vây. Còn đoàn bại quân Thổ Nhĩ Kỳ trong lúc hỗn loạn, rút lui về Hung Gia Lợi. Quân Công Giáo chiếm được rất nhiều chiến lợi phẩm. Lá cờ chiếm được của Tổng Lý Đại Thần dành cho đức Innocent XI. Lá cờ được trao cho đức giáo hoàng đúng vào ngày lễ thánh Micae và sau đó được đem treo nơi cửa chánh đền thờ thánh Phêrô như một dấu hiệu chiến thắng. Trên toàn cõi nước Đức Công Giáo, bổn đạo đã sốt sắng tham gia cầu nguyện thống thiết cho nỗi khốn khổ của thành phố bị vây hãm. Từ nay có những buổi lễ tạ ơn đầy phấn khởi và nhiệt tình để chào mừng sự cứu giúp của Mẹ Chúa Trời: quân đội Công Giáo đã lập chiến thắng đúng ngày lễ của Mẹ là ngày thứ ba mươi sau lễ Đức Mẹ Lên Trời. Đức giáo hoàng đã phổ biến ngày đó cho toàn Giáo Hội làm ngày lễ kính tên Đức Mẹ Maria. Năm 1622, bức họa chân dung Đức Mẹ được vẽ riêng cho một thánh đường hành hương mới ở vùng phụ cận Passau (bức tranh do họa sĩ Cranach vẽ, có lẽ dưới sự chứng kiến của Luther). Rồi sau bức họa lại được in ra rất nhiều bản, người ta treo bức họa khắp nơi, trong vùng núi Alpes và trên phần đất Hung Gia Lợi đã dành lại được từ tay quân Thổ Nhĩ Kỳ, lời van xin và bài ca chiến thắng được diễn tả bằng màu sắc. Việc hành hương kính Đức Bà Phù Hộ tại thánh đường Đức Bà Cứu Giúp nổi tiếng tại Vienne, lôi cuốn rất đông người tham dự. Sự biến đổi từ tình trạng lo âu và khốn khổ của một dân tộc bị quân thù vây hãm và bệnh dịch đe dọa sang trạng thái hoan lạc được giải phóng nhờ vào chiến thắng năm 1683, đó là hiện tượng đã phát sinh một trong những khía cạnh chính yếu của thời barốc, ít ra là trong các nước nói tiếng Đức.

Tuy nhiên, cần phải khai thác chiến thắng năm 1683 và sự biến đổi từ thế phòng thủ và kháng cự qua thế tấn công mãnh liệt. Cuộc chiến thắng đã tạo nên một tình trạng hoàn toàn mới mẻ cho Hung Gia Lợi và những nước miền Bắc Balkans và vĩnh viễn loại ra khỏi Tây phương hiểm họa Thổ Nhĩ Kỳ, công trạng ấy không những do sự anh dũng của quân đội và các nhà chỉ huy tài giỏi, mà còn do tài khôn khéo của các nhà ngoại giao và đặc biệt là do sự nhiệt tâm bất khuất của đức giáo hoàng. Chính nhờ ngài mà vua nước Balan trung thành với hiệp ước liên minh, mặc dầu vua Louis XIV đã cho tiến quân vào nước Hòa Lan thuộc Tây Ban Nha, trong thời xâm lăng của Thổ Nhĩ Kỳ. Chính nhờ đức giáo hoàng mà cộng hòa Venise gia nhập liên minh. Sự hăng say của đức giáo hoàng đã chính phục được cộng đoàn Kitô hữu. Dân chúng coi chiến tranh chống quân Thổ Nhĩ Kỳ như là một chiến tranh mới của nghĩa quân Thánh Giá.

Quân tình nguyện khắp nơi kéo đến từng đoàn lũ gia nhập quân đội hoàng gia, cả từ nước Pháp mặc dù vua Louis XIV ngăn cấm. Đức giáo hoàng lại góp nhiều chiến thuyền và cung cấp rất nhiều chiến phí. Mọi sự thành công mỹ mãn, chiến thắng hải quân của Venise vừa bảo vệ Dalmatie, vừa giúp chinh phục được phân nửa xứ Hylạp. Về phía bộ binh, sau cuộc bại trại lần thứ nhất và sau khi đã nhận được viện binh (những đội ngũ Bavarois và Brandebourgeois) đã chiếm được Buda năm 1688 là thành phố bị quân Thổ Nhĩ Kỳ đô hộ trong một thế kỷ rưỡi, và hai năm sau khi đã chiếm Belgrade. Đã đến lúc bước tiến khải hoàn phải dừng lại! Cùng năm 1688, vua Louis XIV tuyên chiến với hoàng đế và với đế quốc Đức thuộc Roma để bảo toàn chánh sách bành trướng lãnh thổ của

ông. Từ nay hoàng đế bắt buộc phải chống đỡ cả hai mặt: Tấn công phía sông Rhin (1) và trấn thủ phía quân Thổ Nhĩ Kỳ. Sau khi viên chỉ huy trưởng quân đội hoàng gia là hoàng thân Eugène de Sarvoie đã chiến thắng tại Zenter, quân Thổ Nhĩ Kỳ phải ký hòa ước Carlowitz (năm 1699) theo đó họ phải trả lại cho quân Venitien quần đảo Morée, cho hoàng đế Hung Gia Lợi phần đất Transylvanie cũng như phần lớn Croatie và Slavonie và chỉ còn giữ lại Banat và Temesvar.

Năm 1714, khi Thổ nhĩ Kỳ lại khai chiến và chiếm đóng những lãnh thổ thuộc Venise, một liên minh quân sự mới đã được ký kết theo lời yêu cầu của đức Clément XI (1700-1721), giữa hoàng đế và cộng hòa Venise, để xung chiến tại mặt trận Peterwardein chống đạo binh địch mà quân số đông hơn gấp bội. Nhưng với tài binh lược, hoàng thân Eugène đã toàn thắng. Chiếm đóng quận Banat và thủ đô, vượt qua sông Danube và chiếm lại thành Belgrade, tất cả các biến cố đó đã làm cho dân Công Giáo miền Balkans hết sức phấn khởi và làm cho họ hy vọng thoát được ách Thổ Nhĩ Kỳ. Nhiều phái đoàn đại diện dân chúng đến với các vị chỉ huy và triều đình, dâng thỉnh nguyện và yêu cầu được tham gia chiến cuộc. Nhưng họ đã bỏ lỡ dịp may đó mà không biết lợi dụng. Những rắc rối xảy đến trên bàn cờ Âu Châu buộc hoàng đế phải chấm dứt chiến tranh. Với hòa ước Passarowitz (năm 1718) quân Ottoman lại nhượng cho nước Áo quận Banat và vùng Bắc xứ Serbie. Tại các nơi đó, sự tự trị của Giáo Hội Chính Thống được bảo đảm nhờ vào rất nhiều đặc ân vua, nhưng một tòa giám mục Công Giáo (latinh) cũng được thiết lập song song. Thật vậy trong vòng hai chục năm nữa, Serbie sẽ lại bị mất. Nhưng dù sao, với những lãnh thổ đã chiếm được ở Ý và Bỉ trong cuộc chiến tranh với Tây Ban Nha, nước Áo đã lấy lại được địa vị của một đại cường quốc Công Giáo. Chỉ tiếc là sức mạnh tiềm tàng của Áo không đáp ứng được với một lãnh thổ bao la và không thể kiến tạo một chính thể quân chủ huy hoàng có cơ cấu được (2).

Sức sống mới của Giáo Hội không chỉ biểu lộ bằng hành động quân sự chống lại áp bức của Thổ Nhĩ Kỳ, nhưng còn bằng nhiều hình thức hoạt động khác: đế quốc, lại một lần nữa phụng sự Giáo Hội; nước Áo chu toàn nhiệm vụ của một quốc gia Công Giáo Tây phương với những hy sinh tài chánh lớn lao của các nhà thờ và các tu viện; lòng đạo đức của giáo dân mỗi ngày một lên cao. Sự hăng say ấy được biểu lộ qua những hoạt động truyền giáo mạnh mẽ ngang hàng với những hoạt động truyền giáo thời các Tông Đồ hoặc sau này với những hoạt động của các nhà truyền giáo Anglo Saxons. Những sắc lệnh bảo trợ (Padroado) ban nhiều đặc ân cho nước Tây Ban Nha và Bồ Đào Nha đã mang lại một quy chế pháp lý cho tổ chức có mục đích đem Đức Tin Công Giáo đến cho một thế giới rộng lớn ở phương Đông cũng như ở phương Tây. Hơn nữa Dòng Tên mới thành lập, đã cung cấp cho Giáo Hội nhiều tay thợ cần thiết, có kỷ luật, trí thức và sẵn sàng hy sinh bản thân vì Phúc Âm.

II. MỘT DẤN THÂN MỚI CHO NGHIỆP VỤ TRUYỀN GIÁO. FRANCOIS XAVIER.

Trước đó vài năm, Erasme còn than phiền về sự thiếu vắng nhiệt tâm truyền giáo. Nhưng kể từ năm sáng lập Dòng Tên, thánh Ignace de Loyola đã cử Francois Xavier và Rodriguez làm việc cạnh đại sứ Bồ Đào Nha. Nhân danh nhà vua, ông đại sứ ngỏ ý xin có các linh mục cho vùng Đông Ấn. Tháng 4 năm 1541, Rodriguez, một thanh niên quý tộc thành Navarre đáp tàu qua Lisbonne và vua Bồ Đào Nha giữ ông lại đó. Còn Francois Xavier, sau 13 tháng hành trình đầy gian khổ, đã cập bến Goa. Trước tiên ngài hoạt động tông đồ cho các đồng hương ngài: thủy thủ, lái buôn và các nhà trồng tỉa, sau đó cho các tân tòng đã trở lại nhưng chưa thấm nhuần Đức Tin. Nhưng ngài sớm nhận thấy bị lương dân quyến rũ. Ngài rửa tội cho 10.000 tân tòng trong đám những người đi vớt hột trai ở bờ biển Đông Nam Ấn Độ. Ngài viếng Ceylan, ghé Malacca và lên bộ ở Moluques, sau đó ngài trở lại Malacca. Hoạt động truyền giáo của ngài rất tốt đẹp. Khắp nơi, cách sống và lời nói của ngài thu hút đám quần chúng. Ngài viết thơ kể những thành công của ngài cho thánh Ignace và cho các anh em cùng dòng của ngài ở Âu Châu. Từ năm 1545 những thơ của ngài được in ra và đọc tại các tu viện Dòng Tên. Những thơ của ngài đã làm hứng chí các linh mục trẻ Dòng Tên và làm cho họ nôn nóng muốn noi gương ngài qua Đông phương để mở rộng nước Chúa. Tuy nhiên, cha Francois Xavier không ở luôn tại Ấn Độ. Khi vừa nghe nói đến Nhật Bản, vừa được khám phá, ngài tự cho là mình có bổn phận, như một nhà thám hiểm trong cánh đồng truyền giáo, đi nghiên cứu những phương thức có thể hành động nơi miền xa xôi đó. Năm 1549 với một nhóm nhỏ bạn đồng tu, ngài qua Nhật Bản. Tức khắc ngài nhận ra cái đặc biệt của vương đảo trên bình diện chính trị và xã hội. Cựu giáo sư đại học Paris đã thành công trong việc chinh phục cảm tình của một hoàng thân phong kiến và sau những cuộc bàn luận trường kỳ và khôn khéo với các tu sĩ Phật Giáo, một cộng đoàn Dòng Tên được thành lập. Một cuộc du hành viếng thăm triều đình Nhật Bản xem ra không thể được. Ngài được thánh Ignace bổ nhiệm làm bề trên tỉnh dòng cho tân tỉnh dòng ở Ấn Độ. Cha Francois Xavier trở lại Goa năm 1552. Là bề trên miền truyền giáo, ngài hoàn toàn ý thức trách nhiệm của ngài nên đã tổ

chức tỉnh dòng với những chỉ thì thích hợp. Ngài chú tâm thành lập hàng giáo sĩ bản xứ, vì đó ngài viết thơ về Âu Châu xin tăng viện các thừa sai. Tự đặt mình vào khía cạnh thiêng liêng, giữa thời đại Trung Cổ và thời cận đại, sự bảo trợ của vua không làm cho ngài khó chịu và ngài không ngần ngại kêu gọi thế lực trần gian để nâng đỡ những quyền lợi của người công giáo, nhưng ngài vẫn còn nghi ngờ những giá trị thực tiễn của một nền văn minh ngoại bang mà ngài đã nhận thấy ở Ấn Độ và Nhật Bản. Hè năm 1552 ngài lại lên đường đi về hướng Bắc. Đứng trước bờ biển Trung Hoa ngài tìm cơ hội để vào Trung Quốc là một nước đóng kín cửa với người ngoại quốc. Sau hơn hai tháng chờ đợi vô hiệu, nhà tiên phong truyền giáo của thời cận đại (Schurhammer) lâm trọng bệnh sốt rét, qua đời hầu như hoàn toàn trong cô đơn, cầm trong tay cây nến mà người đầu bếp Trung Hoa đã trao cho ngài, người duy nhất bên ngài lúc ngài tạ thế. Ngày đó là ngày 3 tháng chạp năm 1552.

Công lao tiên phong của cha Francois Xavier mà huyền sử đã phóng đại quá đáng những kết quả bằng con số đã sanh lợi thập bội. Trong lúc đó, cái chết của người mới chỉ có 46 tuổi là một đòn rất nặng cho miền truyền giáo còn quá mới. Nhưng với những nhà truyền giáo thuộc nhiều tu hội khác nhau sẽ qua truyền giáo ở miền viễn đông trong những thế kỷ sau này, cố tiên phong truyền giáo là người đã chỉ đường, hướng dẫn những phương pháp cho một hành động hữu hiệu và người đã đặt nền móng cho công tác của họ. Vả chăng, họ cũng lần lượt gặp những khó khăn như ngài ở Ấn Độ, như tai tiếng về cách cư xử của người Bồ Đào Nha, sự phân giai cấp quá khắt khe và sự chống đối cách tích cực hay tiêu cực của tín đồ giai cấp Bà La Môn. Các thừa sai Bồ Đào Nha quá xác tín vào ưu thế của văn hóa Tây phương nên không nghĩ gì ngoài sự gây dựng một Giáo Hội theo kiểu Tây phương với tất cả tổ chức luật pháp và quy luật phụng vụ Tây phương. Những nghi lễ đặc biệt của tín đồ thánh Thomas sáp nhập vào Roma năm 1559, không làm vừa lòng dân Ấn Độ. Sự đoàn kết đã bị phá hoại phần nào vì những toan tính latinh hóa những nghi lễ. Sự gặp gỡ với văn hóa Ấn Độ, với thế giới dị đồng và bám chặt vào với chính mình đã bị thất bại ngay lúc đầu. Họ không thấy đó là điều cần thiết. Những mưu toan rao giảng Phúc Âm trong vương quốc Đại Mông Cổ Akbar không làm cho hoàng thân Hồi Giáo vượt qua được bước cuối cùng, mặc dầu những thiện cảm mà hoàng thân đã chứng tỏ với các nhà truyền giáo, vẫn còn có vài giáo sĩ Dòng Tên chết vì đạo.

III. NƯỚC NHẬT BẢN

Hoạt động truyền giáo trên đất Nhật Bản được phát triển cách tốt đẹp. Lúc rời Nhật Bản cha Francois Xavier đã để lại một cộng đoàn nhỏ. Sự rao giảng Phúc Âm của các tu sĩ Dòng Tên vừa đến Nhật Bản, đã sớm gặt hái được hằng ngàn tín đồ. Bảy giáo đường được xây cất, bốn năm sau khi cha Francois Xavier chết, trong kinh đô Kyoto ngày nay, nơi mà ngài bị cấm chỉ không được đặt chân tới. Năm 1582, khi giáo sĩ Dòng Tên người Ý là Valignano, giám tỉnh hội truyền giáo rời bỏ nước Nhật, số tín đồ Công Giáo đã đếm được 150.000 người. Với Tinh thần cởi mở và là nhà tổ chức khôn khéo, cha giám tỉnh Valignano đã đề nghị thiết lập một chủng viện nhằm mục đích đào tạo hàng giáo sĩ bản xứ. Chẳng may kế hoạch của ngài chỉ được thực hiện một phần và rất chậm. Ngài tán trợ xây cất trường học và bệnh viện với mục đích liên kết chặt chẽ những tân tòng với toàn thể Giáo Hội và với đức giáo hoàng. Ngài tổ chức một phái đoàn sứ giả gởi sang Roma do những hoàng thân Nhật hướng dẫn, phái đoàn này được đức giáo hoàng Grégoire XIII tiếp đón với nghi lễ đại triều năm 1585. Cha Valignano cũng khuyến khích xây cất những ấn quán Công Giáo cùng thành lập văn học Thiên Chúa giáo bằng tiếng Nhật. Sự thích nghi cách dè dặt, kín đáo với văn hóa Nhật, đặt cách sống trong gia đình và ngoài xã hội xem như đang trên con đường tốt đẹp. Vì vậy, các cha Dòng Tên đã canh chừng để tránh làm phương hại sự nguyên tuyền tín lý Công Giáo khi công nhận những hình thức ngoại đạo liên hệ đến văn hóa Nhật. Vì vậy các ngài đã công nhận công thức Tây phương, đúng hơn là công thức latinh, về mầu nhiệm Kitô giáo như những danh từ ngoại quốc được đem vào bài giảng và văn chương Công Giáo Nhật.

Việc truyền giáo nuôi nhiều hy vọng vì được một lãnh chúa phong kiến quyền thế Nhật bảo trợ. Một số người lạc quan tưởng rằng toàn thể nước Nhật sẽ sớm trở lại đạo Công Giáo vì nhận thấy nhiệt tâm của những người học đạo không lùi bước trước một sự hy sinh nào. Nhưng năm 1582, vị bảo trợ đó bị ám sát. Năm năm sau, người kế vị, thình lình ra lệnh cho tất cả các vị truyền giáo phải rời khỏi nước Nhật trong thời hạn mấy ngày. Các cha Dòng Tên phải phân tán trên khắp nước Nhật và tìm ẩn trốn trong nhà của các tín hữu công giáo. Người ta có thể hy vọng những ngày tốt đẹp hơn, vì chưa thấy có gây cấn chính trị. Tới nay sự bảo trợ Bồ Đào Nha chưa phát hiện ở Nhật, vì lẽ đức giáo hoàng Sixte Quint vừa bổ nhiệm một giám mục đầu tiên cho Nhật Bản. Nhưng hiện nay, các thừa sai Dòng Tên Bồ Đào Nha đã gặt được nhiều thành công nên gây chú ý các thừa sai Tây Ban Nha ở Phi Luật Tân. Nơi đó, trong vòng vài chục năm các thừa sai Tây Ban Nha đã rao giảng Phúc Âm cho hầu hết các quần đảo và lần đầu tiên, tụ họp lại trên thực tế, các dân trên quần đảo thành một dân duy

nhất, vì đạo Công Giáo. Thay vì tiếp tục đi sâu vào những hoạt động truyền giáo, các nhà truyền giáo Tây Ban Nha bắt đầu dòm ngó nước Nhật lân cận. Tháp tùng phái đoàn tổng trấn Phi Luật Tân, các thừa sai dòng Phanxicô đầu tiên đã đến Kyoto và Nagasaki. Kể từ đó, sự hiện diện của các thừa sai Phanxicô tạo nên cho việc truyền giáo một mầu sắc chính trì và người Nhật bắt đầu lo sợ: các nhà truyền giáo và người công giáo đang sửa soạn chinh phục nước họ. Tiếp theo đó là những bách hại đẫm máu. Năm 1597, 26 tín đồ Công Giáo bị đem đóng đinh gần Nagasaki, trong số đó có 3 linh mục Dòng Tên Nhật Bản. Nhiều cầu cứu được gởi đến phó vương Ấn Độ ngỏ hầu ông dùng thế lực mình để giúp đỡ ít nhất 300.000 tín đồ Công Giáo (theo những nguồn tin khác vào khoản 500.000 hoặc hơn) nhưng không kết quả, không có uy quyền nào bênh vực họ. Những thiên hoàng nối tiếp nhau ra lệnh tiêu diệt đạo Công Giáo. Tất cả các nhà truyền giáo mà họ bắt được đều bị hành hình, các tín đồ Công Giáo phải chịu nhiều cực hình khủng khiếp hầu buộc họ chối đạo. Năm 1637, xẩy ra một cuộc võ trang nổi loạn, để có thể làm chủ lại tình hình, các nhà lãnh đạo Nhật phải nhờ đến sự can thiệp của pháo binh trên chiến hạm Hòa Lan. Kế đó họ cắt đứt những liên lạc thương mại với Bồ Đào Nha. Những nhà truyền giáo nào chưa bị hành hình đều bị trục xuất, thánh đường và trường học bị phá hủy. Số tử đạo trong thời oai hùng của đạo Công Giáo Nhật đã vượt quá một ngàn người. Những thừa sai còn lại sau cùng trong số đó có những vị đến hồi năm 1643, lẫn trốn trong những nhà bổn đạo, tổ chức một Giáo Hội thầm lặng (lúc đầu rất thiếu linh mục và rồi vì thiếu phẩm trật bản xứ, không còn linh mục nào nữa) mà người ta khám phá ra trong các thế kỷ XIX và XX gần Nagasaki và Osaka. Những bô lão công giáo đó đã gìn giữ Đức Tin của họ với nguy hiểm thường xuyên cho mạng sống của họ. Những tập hồ sơ tòa án ở Nagasaki liên quan tới giai đoạn từ 1660 đến 1674 nêu lên con số 57 tín đồ Công Giáo bị hành quyết và 59 tín đồ khác bị chết rũ trong tù. Tất cả những ai bị tình nghi là tín đồ Công Giáo đều bị bắt buộc đạp lên Thánh Giá hay lên ảnh Đức Mẹ. Người ta quả quyết, nhưng không có bằng chứng, là những tín đồ Tin Lành Hòa Lan theo phái Calvin, đã được độc quyền thượng mại với điều kiện phải sống hoàn toàn biệt lập với dân chúng cũng đã tự ý tiếp tay để thóa mạ đạo Công Giáo.

IV. SỰ THÍCH NGHI Ở TRUNG HOA VÀ ẤN ĐỘ.

Chính vào năm cha Francois Xavier tạ thế, thì cha Matteo Ricci ra chào đời, người mà 30 năm sau, sẽ là một thừa sai đầu tiên được phép vào Trung Hoa lục địa và định cư luôn tại đó. Ngài đến Macao, thành phố do người Bồ Đào Nha xây cất, gần đảo mà cha Francois Xavier đã chết trong cô đơn. Cha Ricci, cũng là tu sĩ Dòng Tên và với sự hợp tác của hai tu sĩ Dòng Tên khác, đã sáng lập nhiều cơ sở của dòng. Trước khi đến Bắc Kinh và vào yết kiến triều đình Trung Hoa, ngài có ghé Nam Kinh. Lúc ngài chết, năm 1610, đám táng của ngài được tổ chức như một quốc táng và trên mộ có gắn mộ bia hoàng gia. Được những thành công lạ lùng đó là nhờ vào phương pháp truyền giáo riêng của quan tại triều và lấy tên Trung Hoa. Ngài giữ rất đúng những phong tục tập quán trong những giao thiệp của ngài với người cha Ricci. Ngài được triều đình Trung quốc ưa chuộng ngay là nhờ ngài thông suốt kỹ thuật và hiểu biết về toán số và thiên văn là những khoa học mà đế quốc Trung Hoa rất ưa chuộng. Cha Ricci đã thu lượm được tài năng đó tại Roma. Ngài chế đồng hồ, bản đồ thế giới và bình đồ, niên lịch, dụng cụ, nhất là dụng cụ để quan sát các tinh tú và ngài thảo những văn kiện ấy bằng tiếng Trung Hoa. Ăn mặc theo lối những nhà thông thái bản xứ, những bản xứ. Cái thích nghi bên ngoài tương ứng nơi ngài một sự hòa hợp bên trong. Ngài đứng trước một nền văn minh quá cổ kính, nhưng không mất đi cái sức sống đã quyết định cách rõ rệt từ đầu đến đuôi trót cả một đời trong đế quốc Trung Hoa. Vì vậy phải chăng một bên là quyền uy tuyệt đối, không chối cãi, của hoàng đế, các hoàng thân, các nhà thông thái mà nếp sống rất huy hoàng tráng lệ tương xứng với mỗi ngôi thứ. Còn một bên, nhất là ngài gặp khắp mọi nơi cái uy quyền thiêng liêng của Khổng Giáo và cái danh dự dành cho gia tộc, với đạo thờ kính tổ tiên và sự tôn thờ hình ảnh của các ngài, như một cộng đoàn tôn giáo. Miễn trừ tất cả tự phụ và tất cả kiêu căng của Tây phương, cha Ricci đã xây dựng những quan hệ tích cực với sự khôn ngoan Trung Hoa. Trong sự khôn ngoan đó, ngài nhận ra những khuynh hướng độc thần và tên các vị thần (Chúa Trời) mà đối với ngài hoàn toàn phù hợp với Đức Tin Công Giáo. Với sự cởi mở trí tuệ và trong ý định đặt những nền móng cho một công tác rộng lớn về sự trở lại đạo, cha Ricci đã soạn thảo nhiều tác phẩm

nói về những vấn đề thần học tự nhiên, và tư thế của ngài đã đem lại được nhiêu tân tòng nhất là trong giới trí thức và giới có thế lực. Ngài cho phép các tân tòng được dùng tên các vị thần Trung Hoa, thờ kính Khổng Tử và thờ kính tổ tiên. Ngài cho đó là những công thức và tập quán nhân dân và chỉ loại bỏ những nghi lễ cúng bái thuần túy. Với những cái nhìn cởi mở, được các cộng sự viên ngài chia sẻ, đã đem lại nhiều tiến bộ đáng kể. Nhân buổi tiếp kiến tại triều vua, ngài đã được phép thành lập một cơ sở, xây một thánh đường tại Bắc Kinh và rửa tội cho nhiều người trong hoàng tộc. Khi cha Ricci chết, với sự hiện diện một cộng đoàn vào khoảng 2.000 tín đồ, số đông thuộc thành phần trí thức, người ta cho là số phận của sứ mệnh truyền giáo từ nay được bảo đảm. Nhưng người kế vị ngài vì không muốn xác nhận những nhượng bộ nên đã bị trục xuất khỏi Bắc Kinh.

Người thừa hưởng tinh thần cha Ricci, là cha Adam Schalle, người gốc Cologne, gia nhập Dòng Tên tại Roma và đến Bắc Kinh năm 1622. Cũng như cha Ricci, ngài cũng là đệ tử của cha Dòng Tên nổi tiếng gốc Bamberg, là cha Clavius. Nhờ vào sự uyên bác, ngài được lòng ái mộ mau chóng của hoàng đế Trung Hoa. Nhận thấy được giao phó trách nhiệm sửa đổi lại niên lịch Trung Hoa, thừa dịp đó ngài soạn 150 chuyên luận làm thành một tác phẩm thiên văn học. Cuốn niên lịch của ngài được coi như luật truyền định. Hơn thế nữa ngài đã tính rất đích xác hiện tượng nhật thực, ngài được thăng chức đại quan triều đình hạng nhất và giám đốc đài thiên văn hoàng gia. Với chức vụ đó bắt buộc ngài phải ấn hành mỗi năm cuốn niên lịch với những chú thích mê tín. Sự sụp đổ của triều đại cũng không làm lung lay địa vị của cha Schall và công việc truyền giáo. Nhờ ảnh hưởng uy tín của ngài, công việc truyền giáo đã đánh dấu được nhiều tiến bộ. Năm 1657, tân hoàng đế đã ban tự do tín ngưỡng trong toàn nước. Số tín đồ Công Giáo ước được khoảng 150.000 người. Một thất bại đã xẩy ra sau khi hoàng đế này băng hà. Chính cha Schall cũng bị bắt cầm tù và bị lên án tử hình nhưng được cứu thoát gần như là một phép lạ. Ngài tạ thế năm 1666.

Kẻ nối tiếp ngài là Ferdinand Verbiest, tu sĩ Dòng Tên gốc Flamand. Cha là chủ tịch tòa án toán Pháp, một cộng sự viên của cha Schall và cũng là bạn đồng tù. Cha Ferdinand Verbiest là một vĩ nhân quốc tế. Ngài vận dụng tài năng của ngài trong mọi lãnh vực để gìn giữ cảm tình của hoàng đế rất cần thiết cho công việc truyền giáo. Vì vậy ngài chế tạo nhiều dụng cụ tối tân cho đài thiên văn, và đào một kinh dẫn nước lớn. Ngài chế tạo, theo lịnh vua nhiều khẩu đại bác, ngài soạn nhiều sách toán và sách hộ giáo, điều khiển công việc truyền giáo và cho dịch bộ sách của thánh Thomas d'Aquin ra Hoa ngữ, cũng như những sách phụng vụ. Thật vậy kể từ năm 1615 đức Phaolô V đã cho phép cử hành thánh lễ bằng tiếng Trung Hoa. Cha Verbiest đã gởi nhiều thơ về Âu Châu yêu cầu gởi sang nhiều cộng sự viên uyên bác, lỗi lạc và ngài cố sức đào tạo hàng giáo sĩ bản xứ. Thẩm quyền tối cao trong Giáo Hội đã biện hộ cho ngài chống lại những tấn công và những lời buộc tội của phe chống đối ngài. Một đoản sắc của đức Innocent XI ca ngợi sáng kiến khôn ngoan đã biết sử dụng khoa học trần thế để truyền bá Đức Tin. Sau khi ngài chết năm 1688, cơ quan đài thiên văn vẫn tiếp tục nằm trong tay của các cha Dòng Tên, và cứ như vậy cho tới ngày dòng bị giải tán. Trong khoảng thời gian đó các cha Dòng Tên còn đảm nhiệm nhiều công tác khác. Đặc biệt là các cha người Pháp đã dấn thân vào việc nghiên cứu Hoa ngữ, các cha khác lại hành nghề bác sĩ. Vào năm 1692, hoàng đế Trung Hoa được chữa khỏi bệnh, hậu quả sau đó là hoàng đế cho phép rao giảng công khai Phúc Âm trên toàn nước Trung Hoa. Số tín đồ Công Giáo có thể lên tới triệu người. Năm 1674, lần đầu tiên, một linh mục Trung Hoa được bổ nhiệm vào chức Đại Diện Tông Tòa. Phần đông các đại diện tông tòa khác là người Pháp, và các vị này đã bắt buộc tất cả các nhà truyền giáo phải tuyên thệ phục tùng. Đó là lý do gây nên những căng thẳng bên trong phái bộ truyền giáo Trung Hoa, một phái bộ truyền giáo bề ngoài rất phát triển nhưng sự căng thẳng ấy càng ngày càng thêm trầm trọng như sẽ thấy sau này.

Ở Ấn, người ta đang tìm phương pháp thích nghi sâu rộng với luật lệ xã hội của nước này. Vào thời kỳ mà cha Ricci sống như một quan đại thần tại Bắc Kinh, thì cha Dòng Tên người Ý Roberto de Nobili (1577-1656) xin gia nhập giai cấp Bà La Môn. Cha đến miền Nam Ấn Độ vào năm 1606, tức khắc ngài nhận thấy những phương pháp truyền giáo do các vị thừa sai Bồ Đào Nha đã áp dụng cho tới lúc đó không còn hiệu lực bên kia ranh giới các thương quán Bồ Đào Nha nữa. Không một người Ấn Độ nào chấp nhận để cho những linh mục Tây phương lui tới liên lạc với các giai cấp quá thấp hèn, nhất là giai cấp bần hàn và ban phép rửa tội cho mình. Vì thế, được phép đức giám mục, cha Nobili từ giã các bạn đồng tu và khởi sự sống như một hối nhân Ấn Độ. Ngài ăn mặc như những tín đồ phái Bà La Môn và ở trong một chòi nhỏ. Ngài học Ấn ngữ và ba ngôn ngữ thường dùng trong

nước. Ngài thông thạo tiếng Phạn, đến độ có thể dạy giống như các tín đồ Ba La Môn. Lại nữa, ngài tuyên bố là ngài không thuộc thành phần bình dân Âu Châu mà ngài là một hoàng thân Âu Châu và đã từ lâu ngài là một hối nhân. Thật ra ngài là một tu sĩ Dòng Tên thuộc giới thượng lưu nên những gì ngài đã tuyên bố đều rất đúng. Như vậy, ngài lôi cuốn được một số đông tín đồ thuộc giai cấp thượng lưu. Ngài cũng khởi sự bằng những vấn đề thần học tự nhiên, sự hiện hữu của Thiên Chúa, sự tạo dựng trời đất và linh hồn bất tử. Các tân tòng có thể tiếp tục sống theo tập quán của giai cấp họ, họ chỉ cần từ bỏ chế độ đa thê và thờ bụt thần. Lại nữa, khi ban phép rửa tội, có thể bỏ bớt những nghi thức, xét ra không hợp với cảm xúc Ấn Độ. Trong một ít năm sau, ngài nghĩ cần xây cất một thánh đường dành riêng cho giai cấp Ba La Môn trở lại đạo. Theo nhận xét của các linh mục khác thì cha Nobili đã đi quá xa. Họ buộc tội cha là đã lẫn lộn những phong tục ngoại đạo với phong tục Thiên Chúa Giáo. Cha Nobili đã phải tự biện hộ. Ngài có thể bị phương hại nếu không có sự bênh vực của đức hồng y Bellarmin người đồng hương của ngài. Phương pháp truyền giáo của ngài được Roma công nhận, tuy nhiên với một vài hạn chế. Một số thừa sai Dòng Tên bắt chước ngài đối xử với những giai cấp khác. Công việc truyền giáo đạt được nhiều thành công tuy chậm nhưng liên tục. Phong trào trở lại vẫn tiếp tục mặc dầu cha Nobili đã tạ thế, mặc dầu có sự chống đối của những tín đồ Ba La Môn và sự bách hại. Đó là nhờ cha Dòng Tên Bồ Đào Nha Jean Britto đến Madura năm 26 tuổi và đã áp dụng ngay phương pháp sống của nhà mô phạm thuộc giai cấp thấp hơn giai cấp Ba La Môn một bậc. Vì ngài có nhiều ảnh hưởng với các hoàng thân và dân chúng nên đã gây nhiều ganh tỵ của kẻ chống đối ngài. Sau 20 năm dấn thân truyền giáo, cha Britto đã bị trảm quyết năm 1693.

Thật ra ngày nay, người viết sử Giáo Hội có thể phê phán một vài chi tiết về những phương pháp truyền giáo như vậy, nhưng sử gia không thể không công nhận sự nghiệp đó là một biểu dương vĩ đại của năng lực thật sự, của nhiệt tình và sức sống của Giáo Hội đang bị cấu xé vì sự Cải cách. Một nhóm người trẻ tuổi đã can đảm hy sinh hiến trọn cuộc đời để đi gặp những văn minh ngoại quốc và những đại đế quốc Đông phương hầu đem đến cho những xứ này sứ điệp của Thập Giá. Những tông đồ Phúc Âm đó với những tài lực riêng của mình, đã hoạt động trong hoàn toàn cô đơn. ”Đứa con cô đơn nhất của ngài” đó là chữ ký tên Francois Xavier dưới một bức thư gởi cho vua Bồ Đào Nha. Ngài khao khát gặp lại một lần nữa trước khi chết, người cha tinh thần của ngài là Ignace. Không thể tìm được lời chỉ dạy, ngài phải lấy những quyết định tối quan trọng với một ít anh em đồng tu, thường là gốc ngoại quốc, đương đầu với nhiều gian nguy vượt qua được những khó khăn, chế ngự được những thất vọng. Đó là cơ hội trong đó các nhà đi tiên phong đơn độc thai nghén những quan niệm như ý thức thích nghi, làm đảo lộn các truyền thống đã ổn định. Vậy không phải là những quan niệm tầm thường, chúng ta có bằng chứng trong mọi chống cự mà các vị tiên phong đã gặp phải từ các anh em đồng tu của họ. Nguồn an ủi duy nhất có lẽ là sự tín nhiệm cao cả mà thánh Ignace, những vị kế tiếp ngài và các giáo hoàng đã dành riêng cho họ.

V. NHỮNG LÀNG TRUYỀN GIÁO Ở PARAGUAY.

Những sửa đổi ở Nam Mỹ Châu tiêu biểu cho một toan tính lớn lao và một kỳ công làm hậu thế phải kính trọng. Nếu ở miền Đông Á, sự thích nghi các tu sĩ dưới sự bảo trợ của Bồ Đào Nha vào những nền văn minh cao thượng là một thử thách, thì ở Châu Mỹ latinh, việc bảo vệ các bộ lạc mà trình độ quá thấp kém, chống lại sự bóc lột và ưu thế của các người đến chinh phục và thực dân, là tuần tự giáo dục những bộ lạc này để làm cho họ trở nên dân Chúa. Cần có nhiều người rao giảng Phúc Âm cho đám bình dân và nhiều nhà giáo dục thực tài hơn là những nhà bác học. Chớ gì những kế hoạch do các cha Dòng Tên và các cha dòng Phanxicô đã dự định và được coi như nguyên động lực, sự kiện đó hứa hẹn một thành công lâu dài. Như vậy các cha dòng Phanxicô có thể thành lập nơi các bộ lạc những cộng đoàn phỏng theo những phong hội dòng ba Phanxicô, còn các cha Dòng Tên ở Âu Châu, phần đông là những nhà chuyên môn giáo dục các giới trí thức, thì thực hiện những nguyên tắc sư phạm và áp dụng những kinh nghiệm của họ vào các trường giống như trường lộ thiên không lệ thuộc hàng giáo phẩm. Trước áp bức đáng thương tâm trên người Mọi Châu Mỹ, Giáo hội và luật pháp quốc gia, luôn luôn trên nguyên tắc, bênh vực nhân vị của người Mọi Châu Mỹ. Trước tính tình hay thay đổi và bản năng du mục luôn tỉnh thức trong các bộ lạc, đang ngăn cản đi sâu vào mọi giáo huấn và giáo dục Công Giáo, sự tách rời dân bản xứ khỏi người Âu Châu, sự bắt buộc định cư một chỗ nhất định là những điều kiện tiên quyết cho hoạt động truyền giáo thật sự. Những toan tính thực hiện đầu tiên theo phương pháp đó được Bề Trên Tổng quyền Dòng Tên là cha Aquaviva cho phép, những toan tính khác được thực hiện tại Mễ Tây Cơ. Năm 1610 vua Philippe III nước Tây Ban Nha đã thành lập những nền tảng pháp lý bằng cách giải phóng dân mọi khỏi làm nô lệ cho những tư nhân và đặt họ trực tiếp dưới quyền vua. Với danh nghĩa của vua, các nhà rao giảng Phúc Âm phải gánh nhiệm vụ về hành chánh thế tục và quyền xét xử trong những vùng chưa có người da trắng ở, những vùng lân cận Parana trong nước Paraguay ngày nay và nối giáp giới xứ Ba Tây và xứ

Argentine (3). Cùng năm đó, các cha Dòng Tên thành lập làng truyền giáo đầu tiên, làng truyền giáo thâu hẹp thánh Ignace. Trong khoảng 20 năm sau, có cả thảy 13 làng khác được thành lập, và năm 1700 người ta đếm được 30 làng. Người Guaranis, kéo đến định cư mau chóng trong những làng Công Giáo đó, mỗi làng có khoảng từ 2.000 đến 3.000 dân định cư. Sự định cư được thực hiện với những kế hoạch nghiên cứu rất chu đáo. Chính giữa làng có một thánh đường bằng gạch nung được dựng lên với mặt tiền trang hoàng rất lộng lẫy, bên hông là gác chuông. Nơi công trường trước thánh đường người ta xây cất trường học, nhà các cha, những tòa nhà cho bệnh nhân, cho những bà góa phụ, những người ngoại quốc. Tiếp theo là những dãy nhà bằng gạch, mỗi gia đình một căn, sau này họ cũng cất bằng đá. Nhà máy xay lúa và những cơ xưởng đều được cất ven làng. Đất cày cấy được là sở hữu chung của tập thể cũng như những dụng cụ canh nông. Tuy nhiên, tài sản của gia trưởng không những chỉ giới hạn ở miếng vườn xung quanh nhà, mà còn được đặc nhượng một phần đất nhỏ thuộc tài sản tập thể, như phần ruộng riêng và họ phải lo cày cấy rồi sau đó nhượng lại cho làng xã một phần những hoa lợi khi gặt được. Như vậy người ta có thể nộp thuế cho vua và trông nom những người bệnh tật và người già yếu. Mọi người đều buộc phải làm việc và chịu sự kiểm soát, vì những người Mọi Châu Mỹ chưa có thói quen chăm lo làm việc đều đặn. Những luật lệ hết sức đơn giản được dùng để giải quyết vấn đề sống chung, các cha Dòng Tên xét xử rất rộng lượng. Hình phạt nặng nhất và tối đa là bị đuổi ra khỏi làng. Bên cạnh các cha có xã trưởng bản xứ do dân trong làng bầu ra. Nên lưu ý các người Tây phương không được nhận vào những làng này. Đời sống công cộng và đời sống cá nhân nhuộm mầu tôn giáo, nghĩa là xem lễ và lần chuỗi Môi Khôi mỗi ngày, trẻ con mỗi ngày được học giáo lý và người lớn mỗi chúa nhật. Không phải ngẫu nhiên mà người ta gọi ”làng chinh phục” hay ”làng giáo huấn”. Còn phải nói đến những buổi đi kiệu và những buổi trình diễn văn nghệ Công Giáo, để thích ứng với bản tính ngây ngô và bộc trực của người Guaranis. Đời sống hạnh phúc, theo chế độ quyền gia trưởng. Những làng truyền giáo chỉ bị quấy phá do những xâm nhập chớp nhoáng của những bộ lạc mọi man rợ và những tấn công của những người buôn bán nô lệ. Chính vì lý do đó mà năm 1641 các cha Dòng Tên được vua cho phép võ trang người dân trong làng. Thật vậy, thời kỳ đó người ta thử giải quyết vấn đề chủng tộc bằng cách biệt lập những người da trắng. Việc đó tăng thêm những đồn đại khác nhau, như nói các cha Dòng Tên đã tích trữ những kho tàng đồ sộ trong các làng truyền giáo. Nhìn cho kỹ hơn, tuy những làng truyền giáo tùy thuộc nhà vua, nhưng những làng này tạo thành một thế giới thu nhỏ lại, tự trị, một quốc gia Dòng Tên. Nhờ vào sự trung thành tiếp tục hoạt động trong nhiều thế hệ, không còn nghi ngờ gì nữa, người mọi định cư trong các làng đã trở thành những người ham làm việc và lương thiện. Lại nữa, việc rao giảng Phúc Âm nơi đây không cần đến những viện trợ tài chánh bên ngoài nữa. Tuy nhiên các cha Dòng Tên hình như đã thiếu tưởng tượng để phát triển mạnh hơn những kế hoạch đã vạch ra và nhất là không quan tâm đến vấn đề đào tạo hàng giáo sĩ bản xứ. Ngoài ra, người ta không thể nào không nhận thấy những khó khăn tinh thần vào cuối thời đại ấy.

VI. NHỮNG BUỔI ĐẦU CỦA THÁNH BỘ TRUYỀN GIÁO.

Những cơ sở truyền giáo được kể ra cho tới đây tùy thuộc đặc quyền quốc vương. Chế độ cố chủ của các vua Tây Ban Nha và Bồ Đào Nha tuy có bảo vệ ít nhiều công việc truyền giáo, nhưng cũng ấn định những ranh giới làm cho vấn đề truyền bá Phúc Âm trở thành một nhiệm vụ quốc gia liên kết chặt chẽ với chánh sách thuộc địa. Ý thức rằng công việc truyền giáo là thuộc thẩm quyền của Giáo Hội hoàn vũ, chỉ được biểu lộ bằng việc thành lập Thánh bộ Truyền Bá Đức Tin, gọi tắt là Thánh Bộ Truyền Giáo. Cơ quan Thánh Bộ là một tổ chức trung ương tập quyền của Giáo Triều sau công đồng Trente. Thật vậy cơ quan đó đã có mục đích như vậy, nhưng trước tiên đó cũng là kết quả của một ý thức mới về những trách nhiệm mục vụ quốc tế của Giáo Hội. Những nghiệp vụ đó không thể bỏ mặc cho thiện chí của vua chúa, bỏ mặc cho sự nhiệt tâm truyền giáo của vài dòng tu. Nó thuộc thành phần những bổn phận mà đại diện Chúa Giêsu phải đảm nhiệm. Nó cấu tạo một phần sứ mạng tông đồ, đặc biệt cho người kế vị thánh Phêrô Tông đồ mà Thiên Chúa đã giao trọng trách chủ chăn của

toàn Giáo Hội. Một lần nữa Giáo Hội chính thức dùng những nguồn sinh lực tràn trề trong tâm hồn giáo dân, gìn giữ nó tinh tuyền, hướng dẫn và làm cho sinh nhiều hoa trái.

Trong giai đoạn đầu, sáng kiến của thánh Ignace chỉ có tầm vóc địa phương, đó là sứ mệnh truyền giáo cho người Do Thái tại Roma và đặt dưới quyền điều khiển chính thức của Giáo Hội do một hồng y bảo trợ đại diện. Đức Pio V đã thành lập hai ủy ban điều hành: một ủy ban lo về vấn đề hoán cải những người lạc đạo, một ủy ban khác lo vấn đề dân ngoại và bổ nhiệm vào hai ủy ban đó nhiều hồng y. Giáo Triều cứu xét rất cẩn thận ý kiến thành lập một chủng viện giáo hoàng truyền giáo, nhưng chưa đến lúc. Lịch sử cận đại về hoạt động truyền giáo lưu ý là lúc đức Sixte Quint tổ chức lại Giáo Triều, trong 15 thánh bộ hiện hữu không có một thánh bộ nào được giao phó nhiệm vụ truyền bá Đức Tin (4). Thật vậy, đức Clément VIII đã thành lập năm 1599 một ủy ban tương tự như vậy, nhưng ủy ban đó không hoạt động được bao lâu, vì đức giáo hoàng đã băng hà năm 1605. Trong lúc đó, các khất sĩ dòng Camêlô cải cách Tây Ban Nha đã khởi sự công việc truyền giáo ở miền Cận Đông và các tu sĩ trong hàng giáo sĩ dòng Ý Đại Lợi thúc đẩy không ngừng thành lập một thánh bộ Roma cho việc truyền bá Đức Tin. Đang lúc chiến tranh ở Bohême, Bề trên Tổng quyền dòng Camêlô là cha Dominico de Jésus Marie dẫn đầu đoàn quân, đã leo lên ngọn Bạch Sơn (montagne blanche), năm 1620, giơ cao Thánh Giá để cổ võ đoàn quân đi đến chiến thắng. Ngài không bỏ lỡ dịp khuyến dụ một trong những người bạn thân là một hồng y về sự cần thiết thành lập Thánh bộ Truyền Giáo. Hồng y đó sau này là đức giáo hoàng Grégoire XV (1621-1623): Quyết định thành lập đã được chấp thuận.

Trong dịp lễ Ba Vua năm 1622, đức giáo hoàng ”ý thức được nhiệm vụ cao cả nhất của nghiệp vụ tông đồ là truyền bá Đức Tin để dẫn đưa nhiều người nhìn biết và thờ lạy Thiên Chúa thật”, đã thành lập một thánh bộ gồm 13 hồng y, hai vị cao cấp trong Giáo Hội và một thơ ký và ngài giao phó cho thánh bộ này nhiệm vụ truyền bá Đức Tin. Sắc chỉ thành lập ”Inscrutabili divinae providentiae” (Do sự quan phòng lạ thường của Thiên Chúa), được ban hành ngày 22 tháng 6 năm 1622. Những cố gắng trước kia vẫn còn hiện diện trong ký ức, nên trước tiên cần phải thí nghiệm những khả năng và những giới hạn của một công đoàn phát xuất từ nhiệt tình tôn giáo, trước khi chính thức sáp nhập vào những Thánh Bộ khác do đức Sixte Quint thành lập. Những công tác đầu tiên của nhân viên Thánh bộ là đánh dấu một lạc quan đầy triển vọng đi cùng với những kế hoạch đã suy nghĩ rất chín chắn. Thơ ký Thánh bộ là một nhân vật rất hoạt động và khôn khéo. Thánh bộ được phát triển phần lớn là nhờ vào nhiệt tâm của cha dòng Camêlô là Dominique de Jésus Marie, được bổ nhiệm vào công tác thánh bộ và người ta có thể thường xuyên dâng tới ngài những món tiền lớn. Một trong hai giám chức là cha Vives, người Tây Ban Nha là khâm sứ cạnh công chúa Isabelle, dâng tặng cơ dinh của ngài cho Thánh bộ xử dụng. Cơ dinh tọa lạc tại công trường Tây Ban Nha, Roma. Vị thứ hai đã giữ một vai trò rất quan trọng việc soạn thảo kế hoạch. Buổi họp đầu tiên đã diễn ra ngày 14 tháng giêng. Từ buổi họp thứ hai diễn ra trong tháng 3, những phân bộ hành sự được phân phối những dự định tài trợ được soạn thảo, các hồng y trong dịp đó tỏ ra có tinh thần hy sinh. đức giáo hoàng ra lệnh cho Thánh bộ phải ”thảo luận và làm sáng tỏ toàn thể những vấn đề chung cũng như trường hợp cá nhân” (những vấn đề tối quan trọng phải được thảo luận với sự hiện diện của đức giáo hoàng) có liên quan đến công việc truyền bá Đức Tin trên khắp thế giới, và như vậy mới hoàn toàn có khả năng đối phó với những vấn đề cũ cũng như với những vấn đề hiện tại, cũng như với những trường hợp quan trọng đòi hỏi một quyết định đặc biệt. Số các hồng y trong Thánh bộ Truyền Giáo phải tương xứng với 13 vùng của địa cầu. Mỗi vùng được đặt dưới quyền hành của một hồng y. Tuy vậy 13 sứ thần Tòa Thánh hay đại diện thượng phụ thay mặt các hồng y ở mỗi địa hạt. Từ nay các sứ thần Tòa Thánh, ngoài nhiệm vụ thông thường của các ngài, còn phải đảm nhiệm thêm những công tác hoàn toàn tôn giáo và phải chịu trách nhiệm hoàn tất sứ mệnh truyến bá Đức Tin trong tỉnh hạt của mình. Thông điệp ”Divisio provinciarum totius urbis terrarum” (Việc phân chia toàn bộ thế giới ra các tỉnh hạt) đã xuất hiện như một sự trở về nguồn vĩ đại mà ta có thể so sánh với lễ Hiện Xuống đầu tiên. Điều đáng lưu ý là trong 13 tỉnh hạt, 8 tỉnh hạt là ở Âu Châu, những lãnh thổ nói tiếng Đức gồm luôn Hung Gia Lợi và Transylvanie được phân chia với Grisons và Franche Comté giữa ba sứ thần Tòa Thánh ở Cologne, Vienne và Lucerne; Bỉ, Hòa Lan, Anh quốc, Ái Nhĩ Lan, Đan Mạch và Nauy thuộc sứ thần ở Bruxelles; Balan, những nước ở vùng Đại Tây Dương (Baltes), Thụy Điển và nước Nga thuộc quyền sứ thần Tòa Thánh tại Balan. Hai tỉnh hạt khác gồm có Tây Ban Nha và Bồ Đào Nha với những thuộc địa và lãnh thổ hải ngoại của hai nước này. Chỉ có 3 tỉnh hạt là thuộc phần đất ngoại giáo, không lệ thuộc các tỉnh hạt Âu Châu, nhưng với những khu Công Giáo Tiểu Á, Trung Đông và Bắc Phi. Lại nữa, người ta nhận thấy trong chiếu thư gởi cho các sứ thần Tòa Thánh đả thông báo cho các vị này sự thành lập Thánh Bộ Truyền Giáo, trình bày những công tác Thánh bộ như phải làm cho những người lạc đạo và người vô thần được trở lại, bảo toàn những dân chưa hoàn toàn bị tiêm nhiễm bởi phong trào Cải cách, và đặt hàng rào ngăn chận bước tiến của những nhà chủ trương

canh tân tôn giáo. Sứ mệnh truyền giáo cho những dân ngoại giáo đứng hàng thứ yếu và không được nói đến nhiều. Vì vậy Thánh bộ đã chỉ định vùng Cận Đông và nhất là vùng Trung và Bắc Âu Châu như là những khu vực hoạt động đầu tiên và những công tác chính như: ân cần săn sóc hết lòng cho nhóm thiểu số tín đồ Công Giáo đang nguy khốn trong các quốc gia Tin Lành, hết sức thận trọng và dè dặt trong sự tái lập đạo Công Giáo trong các lãnh thổ mà các vua Công Giáo đã chiếm được trong cuộc chiến 30 năm, khai thác mọi khả năng để đem Phúc Âm hoặc tôn giáo vào những lãnh thổ còn khép kín cho đến ngày nay, gởi và bổ nhiệm các linh mục thừa sai truyền giáo đã được chuẩn bị chu đáo, mà phần đông là các cha dòng. Sau hết, Thánh Bộ Truyền Giáo, ngay từ lúc đầu cấm chỉ các vị thừa sai không được hoạt động chính trị; Thánh bộ cũng tìm phương thế loại bỏ những mưu đồ chính trị ra khỏi những mục tiêu tôn giáo và mục vụ. Vì lẽ đó, vấn đề giao hoàn những tài sản của Giáo Hội mà cuối năm 1623 Palatinat đã tịch thâu của Thánh bộ và được trao lại cho một cơ quan đã được thành lập chỉ vì lý do đó, gọi là ”congregatio Palatinatus”.

Vừa được thành lập, Thánh Bộ Truyền Bá Đức Tin cố gắng làm cho toàn thể dân Công Giáo ý thức được vấn đề truyền giáo. Thánh bộ đã gởi cho tất cả các giám mục những bản thông điệp mà trước đó đã gởi cho các sứ thần Tòa Thánh, ngỏ hầu các vị này khuyên dụ các bổn đạo sốt sắng tham gia vào công cuộc truyền giáo bằng những tặng vật và thành lập nhiều cơ quan đạo đức. Về phần các cha giảng mùa chay, các vị nên giới thiệu và quyên tiền cho Thánh bộ. Như vậy những đóng góp tài chánh không bị coi như của bố thí mặc dầu rất to tát, mà mỗi kỳ họp Thánh bộ, cha Dominique đã đem về cho Thánh bộ ròng rã trong bảy năm. Trong những năm đầu, Thánh bộ đã nhận được nhiều quà tặng từ Naples và Gênes, do các phó vương Tây Ban Nha và tổng giám mục Salzbourg gởi tặng, thêm vào đó còn có phần đóng góp của các hồng y và lòng rộng rãi của đức giáo hoàng. Số tiền nhận được đều dùng cho những chương trình lớn, cho việc đào tạo các nhà thừa sai, cho chi phí di chuyển và nhu cầu cần thiết thường nhật. Trên nguyên tắc, Thánh bộ không thỏa mãn những đơn xin trợ cấp tài chánh cho các tân tòng hoặc giúp đỡ tài chánh cho nền văn học Công Giáo.

Ngay từ buổi đầu, Thánh Bộ Truyền Giáo mong muốn giữ một vai trò quyết định trong vấn đề đào tạo các vị thừa sai truyền giáo. Nhưng những trường lớn ở Roma luôn dẫn đầu chương trình này, đặc biệt là trường các cha Dòng Tên. Họ khôn khéo tách khỏi ảnh hưởng của Thánh bộ. Với các trường Giáo Hoàng ngoài Roma, hoạt động của Thánh bộ có phần dễ dàng hơn. Lấy danh nghĩa của Thánh Bộ Truyền Giáo, các khâm sứ Tòa Thánh thăm viếng định kỳ các trường này. Lại nữa, các trường hài lòng khi nhận thấy có một người bảo vệ và ân cần lo cho họ thường xuyên. Từ nay những trường này chỉ được quyền thâu nhận các học viên thuộc bản xứ của mình. Nếu nguyên tắc ấy được áp dụng vào sứ mệnh lo cho sự trở lại của dân ngoại thì lý tưởng đã thành đạt: việc truyền giáo được đặt dưới quyền hàng giáo phẩm bản xứ. Chính trong chiều hướng đó mà thơ ký Thánh bộ là Ingoli đã trình bày năm 1628. Tại Roma đức Urbano VIII năm 1627, trong cung điện đã được dâng cúng, gần cầu thang Tây Ban Nha, đã khai mạc ngôi trường đặc biệt dành riêng cho Thánh bộ Truyền bá Đức Tin và tiếp đón sinh viên của nhiều quốc gia khác nhau.

Từ nay, các nhà truyền giáo được gởi đi với danh nghĩa Giáo Hội chứ không nhân danh một tu hội nào. Vì thế, các tông đồ thừa sai tương lai phải được khai báo cho Thánh bộ biết và phải qua một kỳ huấn luyện trước khi được Thánh bộ trao cho thơ ủy nhiệm và tờ ủy quyền cần thiết. Các ngài phải thường xuyên báo cáo những hoạt động và kết quả về Thánh bộ. Để tán trợ hoạt động của các nhà truyền giáo, từ năm 1631, Thánh bộ đã xuất bản tại ấn quán của Thánh bộ các sách phụng vụ và sách giáo lý bằng ngoại ngữ, nhất là cho những nước vùng Balkans. Để có thể dâng hiến trọn vẹn cho hoạt động truyền giáo, các vị thừa sai truyền giáo không thể bị chi phối quá nhiều bởi các đấng Bề Trên dòng mình. Các đấng Bề Trên này chỉ có thẩm quyền về đời sống tu trì chứ không về những hoạt động tông đồ của sứ giả Đức Tin. Những tân thừa sai được huấn luyện trong các trường thuộc Thánh bộ, được yêu cầu tuyên thệ sẵn sàng để Thánh bộ tùy nghi bổ nhiệm và không gia nhập vào các dòng tu.

Hoạt động của Thánh Bộ Truyền Bá Đức Tin ở Âu Châu tương đối dễ tiến hành, còn ở hải ngoại, vì lý do phương tiện giao thông, sự tiến hành đòi hỏi phải nhiều năm. Trước tiên thơ ký thánh bộ Ingoli tìm hỏi nơi các tu hội truyền giáo những báo cáo về tình hình những hội thừa sai. Tình trạng truyền giáo thật bất lợi trong những xứ do vua bảo trợ. Bổ nhiệm một sứ thần tòa thánh đặc biệt tại Ấn Độ hoặc mọi liên lạc của các sứ thần Tòa Thánh ở Madrid và Lisbonne với các lãnh thổ hải ngoại bị coi như một sự lấn át quyền vua. Người bản xứ không được đi học. Hồi đầu thế kỷ XVIII, vua Philippe V cấm mở một chủng viện miền tại Manille. Lại nữa những chính quyền thuộc địa không muốn thấy uy quyền Roma thay thế họ trong việc lãnh đạo Giáo Hội truyền giáo. Vì vậy Thánh bộ bắt buộc khiêm tốn cầu cạnh triều đình Lisbonne và triều đình Madrid cung cấp những tin tức. Giáo Hội không thể can thiệp trực tiếp, nhất là trong đế quốc thuộc địa Tây Ban Nha là nơi người ta đã đặt những tổ chức

giáo sĩ thường, đã thành lập những giáo khu và tòa giám mục và nơi đây vua dành cho mình quyền bổ nhiệm các giám mục. Nếu các giám mục Tây Ban Nha và Bồ Đào Nha ở Nam Mỹ không quan tâm đến những đòi hỏi cấp bách của thời đại, không học tiếng địa phương, không lo lắng đến nhiệm vụ tông đồ, và ngược lại chỉ lo tìm kiếm những lợi ích trần gian; nếu Thiên Chúa giáo đã không đi sâu hơn vào bán lục địa này, sự thiếu thốn ngày nay còn được coi như một duyên cớ đau thương của tình trạng suy nhược ở Châu Mỹ latinh trên phương diện tôn giáo: cái lỗi đó không phải là lỗi của Roma và của Thánh bộ Truyền Giáo.

Tình hình có phần hơi khác trong lãnh vực chủ quyền Bồ Đào Nha ở Đông phương. Trong chính những xứ thuộc địa, Thánh bộ chỉ có thể can thiệp một cách gián tiếp bằng huấn lệnh chỉ đạo tổng quát. Trái lại trong nhiều xứ Viễn Đông bắt đầu từ mũi Bonne Esperance, qua Phi Châu, cho đến Nhật Bản, tất cả kể như tùy thuộc tòa giám mục Goa, liên lạc của Bộ Truyền Giáo với Bồ Đào Nha có phần dễ thở hơn, và Roma có thể dễ dàng giải quyết nhiều vấn đề hơn. Thật vậy, giáo phận Goa được nâng lên hàng tòa tổng giám mục năm 1558, rồi theo đơn xin với sự tán trợ của Bồ Đào Nha, Tòa Thánh thiết lập thêm mấy tòa giám mục qua tới Nhật Bản. Nhưng với bảy tòa giám mục (vào năm 1600) rải rác từ Ấn qua Nhật, con số linh mục Bồ Đào Nha hoàn toàn không tương xứng với lãnh thổ hoạt động quá bao la. Các ngài quá ít ỏi để có thể điều hành chức vụ cách chặt chẽ, hiệu lực và có tổ chức hành chánh tốt đẹp trong những lãnh thổ đó. Thêm vào đó còn có sự nghi kỵ quốc gia của người Bồ Đào Nha, dân này hiện đang dấn thân trong công cuộc tranh đấu để bảo tồn đế quốc thuộc địa của họ, chống lại những nhà thừa sai không phải là người Bồ Đào Nha muốn vào truyền giáo trên lãnh thổ họ. Để có thể đào tạo hàng giáo sĩ bản xứ và để tránh mọi hiểu lầm là các thừa sai sửa soạn một chánh sách thuộc địa, Roma muốn thành lập một số đông tòa giám mục ít lệ thuộc Bồ Đào Nha hơn. Vì sự cứu rỗi các linh hồn, giáo triều Roma tự đứng ra đảm nhiệm điều khiển các hội thừa sai, bổ nhiệm các giám mục. Nhưng, vì Bồ Đào Nha tìm mọi mưu chước để ngăn cản Tòa Thánh không cho thiết lập những tòa tổng giám mục mới tách rời khỏi giáo khu trung ương Goa, Thánh Bộ Truyền Giáo đã tìm được một giải pháp rất thú vị là thay vì bổ nhiệm những giám mục chính tòa, Thánh bộ chỉ bổ nhiệm những giám mục hiệu tòa, đặc trách điều khiển các Giáo Hội địa phương nhân danh đức giáo hoàng. Giải pháp tinh vi đó đã được xử dụng ở Âu Châu từ khi bổ nhiệm đại diện tông tòa tiên khởi Utrecht. Năm 1637, các đại diện tông tòa tiên khởi tại Nhật Bản và tại Ấn Độ được bổ nhiệm. Đại diện Tông tòa Ấn Độ là một linh mục thuộc phái Balamôn trở lại đạo. Dù vậy, ngài bị tổng giám mục Goa gây nhiều khó khăn trong việc thi hành chức vụ của ngài. Kể từ năm 1659 một số giám mục hiệu tòa khác được bổ nhiệm như Đại Diện Tông Tòa, nhất là tại các xứ Đông Dương và Trung Hoa. Những nơi này, các tân giám quản không bịchính quyền Bồ Đào Nha xen vào. Nhưng vào khoảng thế kỷ XVII, đế quốc thuộc địa Bồ Đào Nha bị xụp đổ cách nhanh chóng. Những lực lượng ngoại quốc thuộc giáo phái Tin Lành như lực lượng Tin Lành Anh Quốc và thương hội Hòa Lan vùng Đông Ấn lần lần thừa hưởng từng lãnh thổ của Bồ Đào Nha.

VII. NHỮNG THỪA SAI PHÁP Ở GIA NÃ ĐẠI, CẬN ĐÔNG VÀ VIỄN ĐÔNG.

Hai đại diện Tông tòa được bổ nhiệm năm 1659 là người Pháp. Nước Pháp đã dấn thân trong hơn một thế kỷ vào hoạt động truyền giáo sau nước Tây Ban Nha và nước Bồ Đào Nha. Tất cả những năng lực mục vụ thuở trước đã qui hướng vào việc đem lại sự hiệp nhất tôn giáo cho đất nước và cải tổ đời sống Công Giáo. Những cha Dòng Tên Pháp đầu tiên đã tới xứ Tân Ecosse vào đầu thế kỷ XVII. Nhưng người Anh đã xua đuổi họ. Những vị đến sau cùng cũng chung số phận. Với sự củng cố uy quyền Pháp ở Gia Nã Đại, các cha Dòng Tên mới có thể bắt đầu làm nhiệm vụ thật sự cạnh các dân thuộc địa và những nỗ lực truyền giáo canh tân mọi da đỏ. Chưa đầy 10 năm mà đã có 50 cha hoạt động trên Tân nước Pháp (Nouvelle France). Nhưng việc truyền giáo cho người da đỏ rất cực khổ, gian nan và kết quả không được bao nhiêu. Vài ngàn người mọi da đỏ trở lại đạo sanh sống trong những làng dọc theo sông Saint-Laurent. Số đông dân bộ lạc Hurons là tín đồ Công Giáo bị dân bộ lạc Iroquois, ngoại đạo, sát hại. Có ít nhất là 8 cha Dòng Tên đã chết vì đạo. Chỉ cần một ví dụ cũng đủ làm rạng rỡ sự tự nguyện hy sinh cao cả: Isaac Jogues được người Hòa Lan cứu thoát vào phút chót khỏi cột trụ tra tấn của bộ lạc Iroquois và đem về Pháp (1644). Đức Urbanô VIII cho phép cha cử hành thánh lễ mặc dầu cả hai cánh tay của ngài đều bị dân mọi cắt cụt. Ngài nói :"Thật là nhục nhã khi cấm một người tử vì đạo Chúa uống máu Đức Kitô". Cha Jognes đã trở lại sở truyền giáo và Cha đã bị người mọi giết chết tại chỗ (1646).

Một giáo phận tông tòa được sáng lập năm 1657 trên phần đất thuộc địa, là khởi điểm cho mọi hoạt động truyền giáo. Tông tòa này sẽ được nâng lên làm tòa giám mục Québec năm 1674. Vị Đại diện Tông tòa và giám mục đầu tiên là đức cha Montmorency-Laval, ngài đã xây cất một chủng viện năm 1667, tiền thân của đại học ngày nay mang tên ngài. Trước đó, nữ tu dòng Ursuline tên là Marie de

l'Incarnation (Guyart) tới từ thành Tours, đã quảng đại và thành tâm dâng hiến đời mình cho công việc giáo dục các thiếu nữ bản xứ và các kiều dân thuộc địa, bà đã sáng lập nữ tu viện thánh Ursula đầu tiên ở Tân thế giới. Là nữ tu chiêm niệm, bà cương quyết thực hành những hành trình dài cô đơn để chu toàn công việc truyền giáo giữa dân mọi Iroquois, vì những dân địa phương khác từ từ di tản đến vùng Đại biển hồ (Grands lacs). Các vị thừa sai cũng dùng cùng con đường đó xuyên qua rừng già âm u và ao hồ sình lầy. Nhà thừa sai truyền giáo Jacques Marquette là một trong những người sáng lập những trạm truyền giáo ngay trong xứ. Ngài đi tìm kiếm trong rừng những bộ lạc chưa ai biết tới để rao giảng Đức Tin. Năm 1673, ngài nhận được lệnh khai thác lưu vực sông Missisippi và ngài đi từ Greenbay trong quận Wisconsin cho tới hải khẩu Arkansas ở miền Nam. Ngài định hướng được hải khẩu Mississippi trong vịnh Mễ Tây Cơ. Cuộc hành trình mạo hiểm của ngài trên chiếc xuồng làm bằng vỏ cây theo một lộ trình dài 4500 cây số trên những vùng nước lạ và náo nhiệt. Câu chuyện được kể lại cho chúng ta cách khiêm tốn mà vài người ngày nay không nhận tác giả là Marquette. Theo sự mong muốn của nhà truyền giáo, cuộc thám hiểm đó đi đến kết quả nếu không phải là sự khám phá ra con đường ngắn hơn từ Âu Châu sang Trung Quốc và Nhật Bản, thì ít ra cũng biểu hiện sự bành trướng ảnh hưởng thuộc địa Pháp. Thành phố Saint Louis được xây cất từ năm 1682. Rủi thay, nước Pháp không lợi dụng được những may mắn ấy, và họ đã tước đoạt công lao anh dũng và lâu bền của các thừa sai Dòng Tên. Kể từ đầu thế kỷ XVIII, người Hòa Lan và người Anh bắt đầu bách hại dữ dằn những miền truyền giáo Công Giáo. Và cho đến năm 1763, những lãnh thổ phía Đông Mississippi trở thành thuộc địa của Anh và những lãnh thổ phía Tây trở thành thuộc địa Tây Ban Nha.

Lúc đầu, hội truyền giáo Bắc Mỹ Châu hưởng sự hỗ trợ chắc chắn của Richelieu, ông giúp đỡ hội truyền giáo vì quyền lợi thương mại và với mục đích ngăn chặn kiều dân Hugnenot thành lập một quốc gia Tin Lành Calvin trong Tân thế giới. Sự phối hợp giữa quyền lợi tôn giáo và quyền lợi kinh tế và quốc gia được biểu hiện trong sự nâng đỡ mà nước Pháp đã mang đến cho miền truyền giáo Tiểu Á. Sau khi thành lập Thánh Bộ Truyền Giáo và duy trì những liên lạc lỏng lẻo với Thánh bộ, Richelieu và cố vấn của ngài là cha Joseph, đã tổ chức những miền truyền giáo do các cha dòng Phanxicô phụ trách tại những thành phố lớn Đông Phương. Không bao lâu, khoảng gần 100 cha dòng Phanxicô Pháp hoạt động từ Hy Lạp đến Ba Tư. Đức hồng y nâng đỡ miền truyền giáo với sự tài trợ hằng năm rất dồi dào. Chúng ta không nên quên là các đại sứ bên cạnh vua Thổ Nhĩ Kỳ và vua nước Ba Tư đã liên minh với vua nước Pháp và do đó, đã để cho các nhà thừa sai Pháp một vài tự do hoạt động. Tuy nhiên, các ngài vẫn không được phép rao giảng Phúc Âm giữa những người hồi giáo, các nhà thừa sai chăm lo trước nhất những người công giáo chính thống và người Arménien. Mặc dầu có sự hợp tác giữa dòng Carmelô và dòng Đaminh, kết quả truyền giáo thâu lượm được không mấy vẻ vang, cả sau khi Picquet chịu chức linh mục đã trở lại Cận Đông với tư cách vừa là Đại Diện Tông Tòa vừa là Đại sứ vua Louis XIV.

Nhưng chúng ta hãy trở lại miền Viễn Đông. Nơi đây, việc bổ nhiệm những Đại Diện Tông Tòa gây thêm nhiều rắc rối mới. Những dòng tu chuyên lo hoạt động truyền giáo đã nhiều lần nhận được những đặc ân rõ rệt của Tòa Thánh, như được miễn quyền tài phán giám mục và được quyền ban phép thêm sức. Vì vậy, sau khi các đại diện Tông tòa đến, các cha thừa sai dòng vẫn cố chấp bảo vệ những đặc ân đã được và không muốn nhìn nhận uy quyền của các đại diện Tông tòa. Cho nên các cha thừa sai Dòng Tên Tây Ban Nha và Bồ Đào Nha từ chối tùng phục các linh mục triều người Pháp mà bây giờ là các đấng bề trên của họ trong các xứ truyền giáo. Thánh bộ Truyền giáo đã nhiều phen cố thử tăng thêm quyền hành cho các vị bề trên mới. Các vị thừa sai Đông Dương và Trung Quốc lễ ra từ nay phải tuyên thệ vâng lời các đại diện Tông tòa. Các thừa sai Dòng Tên ở Đông Dương đã tạo được một cánh đồng mục vụ rất thịnh vượng. Cách riêng, giáo sĩ người Pháp Alexandre de Rhodes, nhờ vào sự liên kết thân hữu với các vua chúa và các nhà thông thái, thu phục được nhiều nhà trí thức Công Giáo, thế lực và giàu sang, đã thâu lượm được nhiều kết quả tốt đẹp. Trong số những người đã trở lại đạo, ngài chọn những thầy giảng (thày dạy giáo lý) và sau này những linh mục. Sự việc đó cắt nghĩa tại sao, chỉ có vài trăm ngàn tín đồ Công Giáo, với sự nâng đỡ của nhiều linh mục bản xứ đã đứng vững, mặc cho những đợt bách hại dồn dập đổ xuống trên Giáo Hội Việt Nam non trẻ.

Một năm trước khi ”Tông đồ xứ Annam” tạ thế, biệt danh đặt cho cha Alexandre de Rhodes năm 1659, thì cựu kinh sĩ thành Tours là Francois Pallu được bổ nhiệm làm Đại diện Tông tòa miền Bắc (Bắc kỳ, địa phận đàng ngoài). Nhờ cha Alexandre de Rhodes mà sự nghiệp truyền giáo đã đến với cha Pallu. Khi cha Alexandre de Rhodes vận động tại Roma với mục đích đề cử nhiều giám mục cho xứ Đông Dương, ngài nhận được giấy ủy nhiệm của Thánh Bộ Truyền Giáo để tuyển lựa những linh mục có khả năng hầu gởi qua các xứ Đông Phương với tư cách Đại Diện Tông Tòa. Vì muốn tránh tất cả các tị hiềm đối với các dòng tu, Thánh Bộ Truyền Giáo muốn lựa chọn các Đại Diện Tông Tòa

trong hàng ngũ hàng giáo sĩ triều. Sự may mắn đã đến với Alexandre de Rhodes ngay tại xứ sở ngài. Những mẫu chuyện của ngài thuở trước về sự truyền giáo ở Đông Dương đã thức tỉnh sự phấn khởi truyền giáo rất lớn lao. Một số đông linh mục đã theo học tại trường Charles de Condren tin là đã nghe tiếng gọi của Thiên Chúa qua những lời cha cầu xin. Trong số các linh mục đó, cha Alexandre đã chọn cha Pallu một lượt với một cha khác (Lambert de la Motte). Hai cha đã được phong chức giám mục tại thành Rouen. Nhiệm vụ chính của hai vị giám mục, như thánh bộ đã quyết định là đào tạo hàng giáo sĩ địa phương. Đức giám mục Pallu chỉ lên đường sang Viễn Đông sau khi đã thành lập tại Paris một chủng viện để đào tạo những huấn luyện viên cho các ứng viên bản xứ vào chức linh mục, đó là chủng viện lo việc trở lại của dân ngoại ở ngoại quốc được gọi là chủng viện Hội Thừa Sai Truyền Giáo ở nước ngoài và được vua nước Pháp chính thức công nhận. Nhiệm vụ chính của Hội Thừa Sai Paris không phải là rao giảng Đức Tin, nhưng là thiết lập ngay một hàng giáo phẩm bản xứ. Hội thừa sai tiên khởi này không muốn là một dòng tu mà chỉ là một hiệp hội các linh mục triều chuyên lo hoạt động truyền giáo. Ngày ra đời của Hội là ngày đáng ghi nhớ trong niên giám truyền giáo và được coi như biến cố quan phòng. Bởi vì tiếp đó, công việc truyền giáo biểu dương một sức mạnh tuyệt vời. Theo nhận định của Pastor, chủng viện các xứ truyền giáo đã cung ứng cho Công Giáo Pháp nguồn nhân sự dồi dào có khả năng tạo nên ưu thế trong sứ vụ truyền giáo cho dân ngoại hiện nay.

VIII. TRANH LUẬN VỀ NGHI LỄ.

Việc bổ nhiệm các Đại Diện Tông Tòa vẫn tiếp tục, bất chấp những yêu sách của Bồ Đào Nha. Thế là chấm dứt độc quyền của Dòng Tên, ngay cả trong những quốc gia cho tới nay không có những tu hội khác. Trong những vùng, như ở Trung Hoa, mà các cha dòng Phanxicô và Đaminh đã khởi sự hoạt động, những chỉ trích về những phương pháp truyền giáo của các cha Dòng Tên, trước kia ít công hiệu, nay gay gắt thêm. Vì những Đại Diện Tông Tòa và những thừa sai không thuộc Dòng Tên đã mau mắn mở một mặt trận chung chống đối chủ quyền Bồ Đào Nha. Chỉ dưới khía cạnh đó mới có thể hiểu được cái cảnh huống lâm ly sẽ xẩy ra vào cuối thế kỷ XVII mà người ta đồng thuận gọi là ”cuộc tranh luận về nghi lễ”. Nói đúng ra, danh xưng thường dùng cho cuộc tranh luận chỉ xoay quanh một phần các vấn đề. Không phải chỉ có những nghi lễ Trung Hoa, chỉ có phần tương tự kinh thần tụng, cũng không chỉ có sự thờ Khổng Tử và Tổ Tiên. Đúng hơn, ở Trung Hoa và Ấn Độ, đó là thuộc nguyên tắc thích nghi, khởi sự bằng những vấn đề hình thức bên ngoài như cách ăn mặc của các vị thừa sai giống như các quan tại triều đình và lối sống, cách giảng dạy, tuân giữ những luật Giáo Hội ngày Chúa nhật và giữ luật ăn chay, bỏ bớt nhiều lễ nghi trong nghi thức Rửa Tội, bỏ nghi thức xức dầu thánh cho đàn bà, dùng tên các vị thần Trung Hoa ”Trời” và “Đấng tối cao” cũng có nghĩa là hoàng đế. Sự thích nghi với những tập quán quốc gia cũng nằm trong những nguyên tắc chính yếu cho sự tuyên xưng Đức Tin Công Giáo. Có nhiều khó khăn nội bộ về thể thức sống của Giáo Hội, từ cộng đoàn sơ khai Kitô Do Thái cho tới đế quốc Công Giáo La Đức xuyên qua thế giới cổ Hy Lạp và ngoại đạo. Trong đà tiến đó, thánh Phaolô và thánh Gregoire cả là những người đi tiền hô, có những cái nhìn rộng lớn và một tự do nội tại bao la. Ở thế kỷ XVI và XVII, các cha Dòng Tên hẳn là hiện thân của quan niệm cấp tiến đó theo đúng nghĩa của nó. Có thể là các cha Dòng Tên đã bắt đầu nghĩ đến cách hợp lý sự thích nghi như một phương tiện thực tiễn để thực hiện và phát triển truyền giáo. Cho dầu các ngài không đến nỗi phải đào sâu tận cùng nền tảng thần học theo đó mỗi văn minh đều là sự tạo dựng của Thiên Chúa, và gói ghém một vài giá trị nội tại, thì thần học của các cha Dòng Tên đã chiếm một chỗ rất lớn trong sự cộng tác của nhân loại với Thiên Chúa, thần học của các ngài nằm trong kế hoạch đó. Thêm vào đó, còn có sự xác tín là Giáo Hội bắt đầu một cuộc khởi hành mới mẻ và vinh thắng khả dĩ tiếp thu vào lòng Giáo Hội những tài năng của các quốc gia mới, những nền văn minh mới, để rồi ”thanh tẩy”, nghĩa là Kitô hóa họ và biến đổi họ. Quả thật, những xác tín như vậy, không được bày tỏ cách trung thực bằng những cách nói như vậy, nhưng trong tiềm thức đã có nhiều ảnh hưởng sâu đậm trên những quyết định.

Thường những chiến sĩ tiên phong của sự thích nghi tỷ như một Ricci (5), đôi khi đã đi quá xa cho tới ranh giới của những nhượng bộ tín lý. Phương pháp của cha Dòng Tên này đã gây những chống đối đầu tiên ngay trong nội bộ của Dòng. Khi nghiên cứu tỉ mỉ triết học Trung Hoa, người ta tưởng nhận ra là nơi triết lý đó không có sự khác biệt thiết yếu giữa tinh thần và vật chất, như tên của các vị thần Trung Hoa phát biểu một cái gì vật chất vì thế hoàn toàn không phù hợp với Thiên Chúa của đạo Công Giáo. Vì thế năm 1629 giám tỉnh hội thừa sai Dòng Tên bên Trung Hoa đã cấm dùng những tên các vị thần Trung Hoa, nhưng đầu năm sau, bề trên Tổng quyền Dòng Tên đã bãi bỏ lệnh cấm đó và từ nay toàn Dòng Tên chấp nhận nguyên tắc thích nghi.

Những khi các thừa sai dòng khất sĩ người Tây Ban Nha đến Trung Hoa, họ có thái độ rõ rệt không công nhận Khổng Giáo, tay cầm Thánh Giá, rao giảng một cách bộc trực về sự trở lại đạo. Cách

giảng đạo như vậy đã không mang lại thành công, mà còn gây nên những bắt bớ, trục xuất, và làm cho các tân tòng rất hoang mang.

Không đi đến một cuộc đối thoại nào, không có một thỏa thuận nào giữa những phương pháp truyền giáo khác biệt. Hơn nữa, kể từ khi Bồ Đào Nha chiếm lại được độc lập đối với Tây Ban Nha (1640) những mối kình địch quốc gia gây thêm căng thẳng và trầm trọng. Các cha dòng Daminh lúc bấy giờ thảo một giác thơ ngoại giao gởi cho Tòa Thánh, trình bày 17 điểm hoài nghi về sự hợp pháp của phương pháp Dòng Tên. Năm 1645, sau những cuộc thảo luận lâu dài, Thánh Bộ Truyền Giáo và Thánh Bộ Đức Tin tuyên bố lên án những tập quán Trung Hoa là vô thần và cấm các cha Dòng Tên không được dễ dãi trong vấn đề đó. Các thừa sai Dòng Tên cho bản án đó đã căn cứ trên những tin tức sai lầm, liền làm một tường trình rõ ràng cho vấn đề đó. Liền đó, một sắc luật mới được ban hành năm 1656 phân biệt giữa tập quán tôn giáo và tập quán xã hội và cho phép áp dụng những tập quán xã hội kể cả sự sùng kính Khổng Tử và thờ kính Tổ Tiên với điều kiện là tránh mọi mê tín (6). Tuy vậy, khi được hỏi về sắc luật năm 1645 có được hủy bỏ hay không, đức giáo hoàng Clément IX đã trả lời năm 1669 là không hủy bỏ. Phải cứu xét trong mỗi trường hợp đặc biệt, coi những điều kiện cần thiết có được hội đủ hay không để hoặc cấm đoán hoặc cho phép. Sau cùng đi đến những cuộc bút chiến rất dữ dội với sự can thiệp của phái Jansenites Pháp. Phái này coi đó như một lối đả kích các cha Dòng Tên và thần học luân lý của họ. Một vụ việc tương tự cũng đã xảy ra ở Ấn Độ, ở đó các cha thừa sai dòng Capucin tiếp tay với các cha dòng Phanxicô để đả phá những tập quán malaba.

Kế đó, năm 1690 các Đại Diện Tông Tòa đến Trung Quốc. Cũng năm đó đức Alexandre VIII thiết lập tại đây hai giáo khu cố chủ khác là giáo khu Bắc kinh và giáo khu Nam kinh hai giáo khu này tùy thuộc giáo khu Goa. Vị Đại Diện Tông Tòa Phúc Kiến, trước kia là nhân viên chủng viện thừa sai Paris, năm 1693 ngăn cấm các thừa sai thuộc quyền ngài dùng tên những thần Trung Hoa cũng như tham gia, dầu với tư cách thường dân, những lễ nghi thờ kính Khổng Tử và các Tổ Tiên. Quyết nghị năm 1656 theo ngài đã căn cứ theo những tin tức sai lầm vì vậy được coi như vô hiệu. Ngài không được sự tùng phục của tất cả thừa sai. Đại diện Tông tòa gửi quyết định sang Roma với mục đích xin cứu xét. Đức giáo hoàng Innocent XII cho điều tra cách sâu rộng quyết định. Cuộc điều tra cho thấy có nhiều hy vọng kết thúc tốt đẹp bằng quyết định cho phép xử dụng phương pháp, nếu như đức Innocent XII còn sống lâu hơn. Đức giáo hoàng kế tiếp là Clément XI rất quan tâm đến vấn đề đó. Nhưng cả hai phe hiện diện, phe nào cũng muốn vận động để quyết định Roma nghiên về phía mình. Một cộng sự viên của Đại Diện Tông Tòa Phúc Kiến khẩn khoản xin Tổng giám mục Paris là Louis Antoine de Noailles can thiệp. Đức tổng giám mục Paris không có nhiều thiện cảm với các thừa sai Dòng Tên, ngài can thiệp để Sorbonne lên án nhiều luận thuyết về cách thức hành truyền giáo của các cha Dòng Tên, vì người ta cho rằng ở Pháp điều đó rất nguy hiểm cho sự trở lại của các tín đồ Calvin. Về phần các cha Dòng Tên, các cha đã gửi qua Roma bản tuyên ngôn của hoàng đế Trung Hoa theo đó những nghi lễ để kính Khổng Tử và Tổ Tiên chỉ là một lối phát biểu lòng hiếu thảo dân tộc. Đang lúc ấy, đức giáo hoàng phái sang Đông Phương Charles Maillard de Tournon, với tư cách Đại Diện Tông Tòa và Đặc Sứ Tòa Thánh, để mở những liên lạc thân hữu giữa Roma và triều đình Bắc Kinh. Việc chọn lựa Thượng Phụ hiệu tòa Antioche bị coi như một sự lầm lẫn, bởi lẽ, tuy là một nhân vật đầy nhiệt huyết nhưng ngài không am tường tình thế và không thông thạo ngôn ngữ Ấn Độ và Trung Hoa. Với quyền cứu xét và giải quyết vấn đề tại chỗ, ngài đã lên án 16 tập quán Malaba ở Ấn Độ theo quyết định của Roma.

Quyết định này cương quyết bảo toàn đạo Công Giáo ở Trung Hoa khỏi mọi nghi ngờ về mê tín và tà giáo. Quyết định cấm vĩnh viễn việc dùng tên các vị thần, việc tôn kính Khổng Tử và Tổ Tiên. Những phân biệt giữa nghĩa dân sự và nghĩa tôn giáo của những nghi lễ là những phân biệt của những người thông thái, còn đối với đại chúng, tất cả là nghi lễ tôn giáo. Vì những nghi thức tương quan với những quan niệm không đúng (như sự hiện diện của các vong hồn trong những bài vị Khổng Tử và các Tổ Tiên), nên phải dứt bỏ những quan niệm đó; còn về tên các vị thần, nó biểu thị mối nguy hiểm của một quan niệm sai lầm về thần thánh. Tournon phải thông báo sắc luật cho các thừa sai bên Trung Hoa. Khi ngài đến Bắc Kinh, một sắc chỉ nhà vua được công bố buộc các hoạt động truyền giáo phải có giấy phép, giấy phép này chỉ được cấp với điều kiện là hứa không đả kích những tập quán Trung Hoa. Trong khi Tournon, qua một thơ khuyến cáo gửi cho các thừa sai, ám chỉ cấm các thừa sai nhận giấy phép như vậy, lập tức tranh chấp bùng nổ. Kể từ đấy, hoàng đế Trung Hoa không còn thiện cảm đối với đạo Công Giáo như trước nữa. Sau cùng, khi đã công khai công bố quyết nghị Roma, vì đặc sứ của Tòa Thánh bị người Trung Hoa đuổi về Macao. Tại đây, vua Bồ Đào Nha ra lệnh quản thúc ngài, nhưng đức giáo hoàng phong ngài lên chức hồng y. Đến năm 1710, vì kiệt sức, mệt mỏi, suy yếu và thiếu thốn, ngài tạ thế tại Macao. Tiếp theo những phản đối gửi đến Roma, đức Clement XI tái khẳng định sắc luật năm 1704 và yêu cầu các Đại Diện Tông Tòa phải công bố. Những nhân vật ôn hòa như giám mục dòng Phanxicô ở Bắc Kinh là Bernardino della Chiesa và

những vị khác cho tới nay không chịu công bố án lệnh của Tournon vì cho là không đúng lúc. Khi nhận được lệnh trực tiếp, Della Chiesa bắt buộc phải công bố năm 1714 quyết định Roma mà đức giáo hoàng còn nhắc lại một lần nữa năm 1715. Đồng thời, hoàng đế Trung Hoa cấm không được công bố Tông hiến và còn phê chuẩn một nghị định của tòa án ra lệnh cho các thừa sai truyền giáo phải rời Trung Hoa và cấm đạo Công Giáo tại Trung Hoa.

Hai bên vẫn tiếp tục tấn công lẫn nhau, chúng ta không cần trình bày ở đây. Trong những thập niên sau này, các đức giáo hoàng cố gắng làm cho những quyết định của Tòa Thánh được tôn trọng, còn các thừa sai Dòng Tên khôn khéo xoay trở để các nghi lễ khỏi bị ngăn cấm. Sự sáng suốt của các thừa sai Dòng Tên mà số mệnh tương lai của công việc truyền giáo đã minh xác, làm cho các vì hiểu rằng mọi tiến bộ trong sứ vụ đều hoàn toàn tùy thuộc lòng khoan dung của vua và sự tuân giữ những tập quán Trung Hoa. Sự sáng suốt đó biện minh cho sự bất phục tùng dứt khoát ý muốn của đức giáo hoàng, mặc dầu trái ngược với lời hứa đặc biệt là ”vâng lời của ngài”. Vì chưng các vị thừa sai đã va chạm với ý muốn của đức giáo hoàng qua các đại diện của Tòa Thánh là những người không thông thạo ngôn ngữ địa phương và có thể bị chỉ trích về cách các ngài đối xử cao cường và giải thích mơ hồ quyết định của Toà Thánh. Kết cục, Roma bắt buộc tất cả các thừa sai, trước khi lên đường sang Đông phương phải tuyên hứa tôn trọng nghiêm chỉnh sắc luật của Tòa Thánh và yêu cầu Bề Trên Tổng quyền Dòng Tên tạm ngưng gửi các thừa sai sang Trung Hoa, cho tới khi có lệnh mới. Sau cùng đức giáo hoàng Benoit XIV, một nhà thông thạo giáo luật, năm 1742, đã ký Tông hiến ”Ex quo singulari” (Từ trường hợp đặc biệt), sau bài tường thuật chi tiết tất cả cuộc tranh luận, đã xác định lại quyết nghị của giáo hoàng Clément XI và đe dọa sẽ bị trưng phạt nặng nề theo luật Giáo Hội những ai vi phạm sắc luật. Hai năm sau, cũng dứt khoát lên án những tập quán Malaba, và tổng giám mục Goa đã bênh vực để chống lại những cấm chỉ của Tournon. Được phép có một thừa tác vụ riêng cho giai cấp cùng đinh tại Ấn Độ, nhưng không có Giáo Hội phân biệt các giai cấp. Sau cùng các thừa sai Dòng Tên cũng phải tuân lệnh.

Như vậy luật pháp được thỏa mãn và chân lý được bảo toàn. Có lẽ chưa đến lúc trình bày chân lý trong ngôn từ trí thức và theo những tập quán của nên văn minh ngoại quốc mà không gặp phương hại. Tiếp theo các bậc đại tiền hô, là dòng dõi hậu lai là những người rất ý thức và quan tâm nhưng đôi khi nhu nhược. Hoạt động truyền giáo ở Trung Hoa lâm vào tình trạng đình trệ, lại luôn bị bách hại và áp bức. Đó chính là cái giá phải trả của những điều ngăn cấm. Những đứa con trung thành nhất của Giáo Hội ở miền Viễn Đông cảm thấy thảm kịch đau thương vì những hẹp hòi nhân loại mà Giáo Hội Viễn Đông không tránh khỏi được.

IX. NHỮNG CUỘC TRỞ LẠI Ở ÂU CHÂU.

Sau khi được đổi mới, Giáo Hội Công Giáo đã phát huy một sự thu hút mãnh liệt tại Âu Châu. Rất nhiều nhân vật đang giữ những vai trò quan trọng trong phạm vi văn hóa hay chính trị đã trở lại. Họ trở lại vì nhận thấy có sự hài hòa trong tín điều Công Giáo và sự hiệp nhất Giáo Hội hoàn vũ. Đối với họ, việc trở lại còn làm tăng thêm sức sống khải hoàn của đạo Công Giáo thời Baroque. Thật vậy, nhiều động cơ khác nhau có thể có tác động trên sự trở lại. Đôi khi vì hy vọng sẽ nhận được nhiều quyền lợi khi chính trị thắng thế hay vì hy vọng sẽ bảo trì ngôi báu. Tuy nhiên, không nên lẫn lộn việc trở lại như trên với sự hoán cải của một người sau nhiều tranh đấu nội tâm mới đạt được sự xác thực Đức Tin Công Giáo; lúc đó họ không ngần ngại hy sinh vì Đức Tin những tương quan nhân loại, kể cả những thành công và sự nghiệp. Rất nhiều người trở lại trong thế kỷ XVII đã làm nổi bật hình ảnh này, họ không ôm ấp một hy vọng nào về những lợi ích bên ngoài, trái lại, họ đã gánh chịu nhiều hy sinh to tát. Dĩ nhiên, chúng ta không thể phủ nhận rằng: uy tín, ảnh hưởng và quyền lực là những yếu tố được quan tâm nhiều trong đạo Công Giáo thời Baroque. Phẩm cách đế vương được coi như phản ảnh vẻ uy nghi của Thiên Chúa và những bổng lộc của Giáo Hội cấp cho các hoàng thân là việc rất thông thường. Những lợi tức của kinh sĩ đoàn và của các giáo phận là những đặc ân của giai cấp quý tộc: các Sứ Thần Tòa Thánh cho là hoàn toàn thông thường khi dành những đặc ân ấy cho những người trở lại. Chính Giáo Hội cũng quan niệm rằng: nhờ các hoàng thân đang cầm quyền trở lại, Giáo Hội có hy vọng lấy lại những lãnh thổ trước đây đã bị mất. Và trong chiều hướng đó, Giáo Hội đã khuyến dụ rất nhiều người trở lại. Nhưng trong mọi trường hợp, Giáo Hội luôn coi sự chấp nhận Đức Tin nơi tâm hồn là điều kiện tiên quyết để hưởng các đặc ân. Dĩ nhiên, không thể phán đoán và đánh giá sự trở lại của một đại tướng trong quân đội hoàng thân Eugène de Savoie theo cùng một tiêu chuẩn với sự trở lại của Newman (hồng y).

Những khởi điểm thiêng liêng trên con đường dẫn đến Giáo Hội Công Giáo rất đa diện. Chủ trương tinh thần khoan dung và đại kết, vì chán ghét những bó buộc quá gắt gao trong Giáo Hội Cải cách

Hòa Lan, Joost ven den Vondel (1587-1679) trở lại năm 1641. Sau công đồng giám mục ở Dordrecht, tín đồ giáo phái Cải cách Menno đã phải tham dự vụ hành hình Oldeubarnevelt, một chánh khách quốc gia lỗi lạc, vì ông này không muốn tuân theo những yêu sách của tín đồ giáo phái Calvin cực đoan, còn người bào chữa cho ông là Grotius thì bị kết án tù chung thân. Vondel một thi sĩ Hòa Lan nổi tiếng, cũng là nhà buôn bán mũ và nón, đã bị khánh tận tài sản. Trong những vở kịch của ông, từ vở đầu tay "Sự vô tội bị bách hại" (đề tặng Oldeubarnevelt) cho đến vở kịch tuyệt tác"Quỉ vương Lucifer", ông đã bày tỏ những tình cảm tôn giáo với lối văn rất cảm động. Có thể ông đã học giáo lý với các thừa sai Dòng Tên lén lút đến từ Bỉ. Sau khi trở lại, ông muốn làm chứng cho học thuyết của Giáo Hội bằng những bài thơ giảng huấn, chứa đựng niềm tin sâu xa và có một thể thơ độc đáo.

Năm 1653 Johannes Scheffler 29 tuổi (Angelus Silesius 1624-1677), bác sĩ thường của một công tước miền Silesic đã theo đạo Công Giáo. Lý do đem ông đến với Đức Tin Công Giáo là do một dịp trao đổi những cảm nghĩ với các bạn của nhà thông thần học Jakob Bohme, đã bỏ giáo phái Luther, và do sự tìm hiểu, nghiên cứu các giáo phụ và thần bí học thời Trung Cổ. Tám năm sau, ông được thụ phong linh mục. Thi hào thiên tài cách ngôn đó với tác phẩm "Cherubinischer Wandersmann" (Khách hành hương trẻ đẹp) rất nổi tiếng, nhưng ngay lúc ấy, vì những tấn công của các nhà thần học phái Luther, bắt buộc ông phải chứng minh sự lựa chọn của ông với những luận chứng vững chắc. Đối với ông đó là bắt đầu một sự nghiệp hết sức phong phú trong văn chương tranh luận thần học.

Trong số các văn sĩ và nhà thông thái trở lại vào thời đó, có Kaspar Schoppe vốn được coi là địch thủ của các cha Dòng Tên và người biện hộ cho Machievel, đã trở lại nhờ việc đọc cuốn "Niên Giám" của Baronius. Nhà ngôn ngữ học thành Hambourg, là Lukas Holste (Holstenius 1596-1661) trở lại Công Giáo tại Paris năm 1625. Khi trách nhiệm về thư viện Vatican, ông khám phá ra bản mẫu khác về Giáo Hội Trung Cổ Roma, cuốn "Liber diurnus" đồng thời ông biên soạn quyển "Codex regularum", còn rất giá trị cho tới ngày nay, nói về các dòng tu nam nữ. Mười hai năm sau khi trở lại, ông đã khuyến dụ được người chắt của lãnh chúa Philippe de Hesse là lãnh chúa Fréderic de Hesse Darmstadt sau này trở thành hồng y bảo trợ nước Đức và tạ thế lúc là giáo chủ hồng y thành Breslau. Nhờ ảnh hưởng của các cha Dòng Tên ở Roma, ông Niels Stensten, người Đan Mạch (Stenon 1638-1687) trở lại đạo (1667) đang lúc nổi danh về khoa giải phẫu và địa chất học. Tám năm sau ông được thụ phong linh mục và từ đó, ông hoàn toàn dấn thân cho hoạt động tông đồ trong chức vụ đại diện các xứ truyền giáo miền Bắc, tại Schwerin.

Không gia đình quý tộc nào mà không có một hay nhiều thân nhân trở lại đạo. Vì vậy một người chắt khác của lãnh chúa Philippe, là lãnh chúa Ernest de Hesse Rhemfels đã trở lại. Ông này đã xao xuyến vì những lời dí dỏm chua cay của viên đại tướng Thụy Điển Konisgmarck trong cuốn "La confusion d'Ausbourd" (Sự lầm lẫn của Augsbourd), và đã quyết định trở lại đạo lúc ông lưu trú ở Vienne. Vì trước đây đã chịu ảnh hưởng của Georg Calixt và Ernest, nên ngay sau khi trở lại (1652), ông vận động không mỏi mệt cho sự hiệp nhất Kitô giáo. Vì lý do đó, ông đã triệu tập một cuộc hội thảo tôn giáo trong lâu đài của ông tại Rheinfels với sự tham gia của các nhà thần học miền Hesse Darmstadt và các người công giáo do tu sĩ dòng Capucin là Valeriano Magni hướng dẫn. Tác phẩm trình bày những lý do trở lại đạo "Conversionis Motiva" do hai người trở lại đạo thành Rotterdam, là hai anh em Walenburch soạn, cũng vì mục đích đó. Ernest cũng có soạn cuốn "Der discrete Catholischer" (Người công giáo kín đáo), trong đó ông khuyên tất cả những ai có thật lòng ưu tư về sự chia rẽ đau thương của Kitô giáo, nên khôn ngoan và vì tình yêu Kitô giáo, tìm ra những biện pháp hiệp nhất. Sự trao đổi thơ từ rất nhiều giữa ông với các ông Calixt, Antoine Arnauld và Leibniz xoay xung quanh cùng vấn đề. Lại nữa vua xứ của Leibniz là quận công Jean Frédéric de Hanovre cũng trở lại đạo. Chúng ta đã gặp ông trong những cuộc thương nghị do Spinola hướng dẫn với mục đích cổ động sự hiệp nhất. Vì ngài chết không có con, nên người em của ngài theo giáo phái Luther lên ngôi nối nghiệp ngài. Ở các xứ Bade, Brandebourg, Mecklembourg và ở Saxe các hoàng thân phục vụ trong quân đội hoàng gia đều theo đạo Công Giáo. Đó là chưa đến một số đông gia đình quý tộc ở Bohême và ở Áo. Đến phiên công tước Antoine Ulrich xứ Brunswick-Wolfenbuttel vốn quen thân với Leibniz trở lại đạo Công Giáo năm 1709. Vài người trong số những người trở lại đã chọn thiên chức linh mục và được những địa vị cao trong Giáo Hội. Như Bernard Gustave xứ Bade vá Christian-Auguste xứ Saxe-Zeitz đã nhận mũ hồng y. Về sau, ông có ảnh hưởng rất lớn trên người bà con là Auguste le Fort tuyển vương xứ Saxe. Mặc dầu bởi nhiều lý do chính trị, nhưng cũng có thể nói, nhờ sự trở lại đạo mà năm 1697 tuyển hầu Saxe đã được chọn làm vua Balan. Noi gương cha, năm 1712, hoàng thái tử thiết lập một triều đại Công Giáo mới ở Saxe, và đã cung cấp cho Giáo Hội nhiều nhân tài. Tuy vậy sự trở lại này không tương hợp với chức chủ tịch của "Corpus Evangelicorum". Vì thế từ nay vai trò uy quyền hướng dẫn và bảo vệ của giáo phái Tin Lành Đức được chuyển giao cho Brandebourg-Prusse. Năm 1712 hoàng tử Charles Alexandre xứ Wuztemberg trở lại đạo tại Vienne

được coi như người kế vị trên lãnh thổ của công tước mà ông sẽ trị vì kể từ năm 1733. Trái lại trong các xứ như Hanovre, Brunswick, Saxe hay Wurtemberg, sự trở lại của vua không thay đổi màu sắc tôn giáo trong dân chúng. Trên thực tế, do hiệp ước Wesphalie, quyền Cải cách của các hoàng tử không được áp dụng nữa. Để hủy bỏ quyền đó, tổ chức chánh quyền cao cấp ở Saxe và ở Wurtemberg yêu cầu cấp những tờ "bảo đảm tôn giáo" hay "thơ nhân nhượng" để duy trì nguyên vẹn bản "La Confession d'Augsbourg" (tuyên xưng đức tin của phái Luther), tài sản thuộc về giáo đường, trường học và đại học, đặc biệt là những quy chế pháp lý ưu đãi, và chỉ cho phép vua đem phụng vụ Công Giáo vào đời sống tư mà thôi. Việc đó không ngăn cản được tuyển hầu chuyên chế Saxe biến đổi kịch trường cũ, tọa lạc bên cạnh lâu đài Dresde, thành ngôi thánh đường đầu tiên cho người công giáo, mặc dầu họ chỉ là một cộng đoàn nhỏ bé.

Việc trở lại đạo của hoàng hậu Christine nước Thụy Điển (1626-1689) con gái của Gustave-Adolphe đã làm chấn động khắp Âu Châu. Hoàng hậu trẻ tuổi đã lớn lên trong cô lập và từ nhỏ đã chán ghét cực độ phái Tin Lành Luther nghiêm khắc và thệ phản của xứ bà. Bà cho mời tới Stockholm những người có tinh thần phóng khoáng như quản thủ thư viện pháp Naudé và những triết gia cận đại như Descartes để đàm đạo với họ. Qua trung gian của Descartes và các cha Dòng Tên phụ trách các nhà nguyện ở các tòa đại sứ, hoàng hậu tìm hiểu sâu xa đạo Công Giáo. Tôn giáo này được trình bày như một hình thức văn hóa đầy khoan dung và có thể giúp bà sống một cuộc sống không bị câu thúc bởi những lề luật quá khắt khe của xứ bà. Theo tiểu sử mới nhất thì bà có bản tính hay áy náy lo sợ, coi mình là trung tâm vũ trụ. Quyết định trở lại đạo, bà thoái vị vào hè năm 1654, vì theo hiến pháp, một người công giáo không được làm hoàng hậu Thụy Điển. Ngày áp lễ Giáng Sinh cùng năm, bà tuyên xưng Đức Tin Công Giáo cách lén lút tại Bruxelles và bà công khai tuyên xưng lại vào tháng 11 năm 1665 ở nhà thờ của triều đình Innsbruck. Sau đó bà sang Roma và được đức giáo hoàng Alexandre VII tiếp đón cách trọng thể. Chính đức giáo hoàng thuở xưa vào năm 1648, với tư cách sứ thần tòa thánh Munster đã phản đối những điều khoản hòa bình rất bất lợi cho Giáo Hội Công Giáo, những điều khoản đó do chính Thụy Điển đưa ra. Bây giờ, với sự trở lại đạo của hoàng hậu Christine hy vọng tình hình Thụy Điển có phần khả quan hơn. Tiếc là đã không khả quan hơn mà còn trầm trọng thêm: Charles X, Tân Vương Thụy Điển sợ ngai vàng của mình bị lung lay vì hoàng hậu Christine có thể trở về nước, nên từ nay chấm dứt vĩnh viễn mọi đối thoại với Giáo Hội Công Giáo. Còn về hoàng hậu Christine từ năm 1668, bà định cư luôn tại Roma, quy tụ nhiều nhà thông thái và nghệ sĩ nhờ được Tòa Thánh đài thọ mọi phí tổn. Thái độ tâm linh của thiếu phụ lạ lùng đó được diễn tả trong những câu châm ngôn của bà. Bà chịu ảnh hưởng mạnh mẽ thuyết vô vi của Molinos và của phái khắc kỷ cổ truyền, đầy lòng luyến ái với Thiên Chúa nhưng tự thân ít gắn bó với Đức Kitô.

X. CÁCH MẠNG ANH NĂM 1688.

Đây là cuộc cách mạng đã làm cho nhà vua trở lại đạo. Bên Anh Quốc, sự khôi phục triều đại Stuarts (năm 1660) lúc đầu không đem lại một sự thay đổi nào trong quy chế pháp lý của người công giáo. Có thể là vua Charles II đã kết hôn với một công chúa Bồ Đào Nha và từ khi sống lưu vong dưới thời Cromwell, ngài trao đổi những giao tiếp tốt đẹp với vua Louis XIV và như vậy lệ thuộc nhà vua về tài chánh. Sự chuyên chế của vua nước Pháp rất phù hợp với lý tưởng cai trị của cá nhân ông. Charles II đã phải trì hoãn việc trở lại của ngài cho tới lúc chết ngõ hầu tránh mọi chống đối của giáo phái Tin Lành. Vua chết không có con nối nghiệp nên người em là Jacques thừa kế ngôi báu, vua này cũng không hơn gì vua anh về đời sống tôn giáo, ngài trở lại đạo Công Giáo năm 1672. Quốc hội lúc đó đã chấp thuận luật Bill du Test, theo đó tất cả những công chức và sĩ quan cao cấp phải trình chứng thơ là họ đã rước lễ dưới hai hình thức, tuyên thệ nhận ưu quyền của nhà vua và không chấp nhận quyền tối thượng của giáo hoàng. Jacques từ chối tuyên thệ, nên ông phải từ chức đề đốc hải quân. Vì Titus Oates phao tin có cuộc âm mưu mà người Anh gọi là "âm mưu của giáo hoàng" nên dư luận chống giáo hoàng lên đến mức độ cuồng loạn tại Anh Quốc. Nhận được lệnh của Giáo Hội Anh, Oates trở thành tín đồ Công Giáo cho chiếu lệ và gia nhập tập đoàn Dòng Tên tại Tây Ban Nha và tại Flandres. Bị thải hồi, ông liền bịa đặt một câu chuyện tiểu thuyết: Đức giáo hoàng và bề trên tổng quyền Dòng Tên đã xúi dục một âm mưu để ám sát vua Anh và tái lập bằng võ lực đạo Công Giáo trên đất Anh (năm 1678)

Nếu vua Charles II không tin vào những điều quả quyết của tên bịp bợm, thì trái lại, quốc hội và dư luận quần chúng rất chú ý đến những điều vu khống đó. Trong hoàn cảnh sôi động, một số rất ít thượng nghị sĩ Công Giáo còn lại phải từ chức thượng viện. Các trại giam đầy những người công giáo. Vào khoảng 30 người vô tội, trong đó có 11 cha Dòng Tên, bị hành hình rất ác độc (7). Nhiều giáo dân khác bị lưu đầy, như cha linh hướng của bà công tước York là cha Dòng Tên Claude de la Colombière, trước kia là linh hướng của nữ tu Marguerite-Marie Alacoque. Vua không dám chống lại

những cuộc bách hại, thẩm chí cả khi giáo chủ xứ Ái Nhĩ Lan là Oliver Plunket, tổng giám mục thành Armagh bị bắt bất hợp pháp, bị điệu về Luân Đôn, bị vu cáo có ý âm mưu và thông đồng với nước Pháp, và do đó bị kết án tử hình treo cổ (1681) vua cũng không dám lên tiếng.

Trong một bầu không khí xao động như vậy, năm 1685 một biến cố lại bùng nổ trên ngôi vua Jacques II: vua tuyên bố công khai mình là tín đồ Công Giáo. Cùng năm đó người ta hủy bỏ chỉ dụ Nantes. Sự hủy bỏ này đã gây lo sợ cho tín đồ Tin Lành Anh. Nhưng thực tế vua đã sống trong ảo tưởng, khi vua nghĩ rằng mình là Vua mặt trời, là vua gương mẫu, mình có quyền xử dụng uy quyền ngay trong lãnh vực tôn giáo. Bấy giờ bên Anh, số tín đồ Công Giáo sa sút rất mau chóng. Số tín đồ Công Giáo dưới triều vua Jacques II chỉ còn khoảng 30.000 người. Với số giáo dân còn lại đó, vua cố tổ chức việc quản lý giáo phẩm. Dưới triều đại này Roma đã bổ nhiệm Đại Diện Tông Tòa đầu tiên cho toàn Anh Quốc và năm 1688 thêm 3 vị khác được phong chức cách trọng thể tại Luân Đôn. Vua cũng đình hủy bỏ những khoản luật đặc biệt, miễn tuyên hứa về quyền ưu đẳng và đình lại những vụ án chống người bất tuân. Hơn thế, vua muốn cho tuyên bố những biện pháp đó trên các tòa giảng Anh Giáo. Làm như vậy là vua thiếu chính trị. Chống đối lan tràn và càng ngày càng trầm trọng hơn. Về việc nối nghiệp triều vua, người công giáo xem ra như được bảo đảm khi hoàng thái tử chào đời. Nhưng tín đồ giáo phái Giám Mục (Épiscopalien) và giáo phái Trưởng Lão (Presbytérien) hợp nhau lại để chống sự chuyên chế của vua, đòi cho quốc hội và tôn giáo được tự do, và mời con rể của vua là tổng chỉ huy quân lực xứ Hòa Lan Guillaume d'Orange trở về cứu nước. Ông này trở lại Luân Đôn năm 1688. Với sự trợ lực của quân đội Ái Nhĩ Lan, vua Jacques II cố cứu vãn ngai vàng nhưng bị thua và phải lưu vong. Tại Pháp ngài gặp nơi Armand de Rancé, nhà Cải cách dòng Citeaux và nhà sáng lập dòng Trappe, một người bạn có nhiều ảnh hưởng trên đời sống đạo đức của ông. Triều đình lưu vong đã định cư tại Saint Germain.

Sau khi vua Jacques II băng hà, biệt thự Stuart ở Roma thành nơi cư ngụ sau cùng của triều đại vua.

Theo gương Hòa Lan, từ nay nước Anh được tự do tôn giáo, nhưng tín đồ Công Giáo không được hưởng quy chế này.

Để ngăn cản nhà Stuart trở về, vì nhiều linh mục công giáo vẫn còn trung thành với họ, một đạo luật được biểu quyết tuyên bố tất cả những người trong hoàng tộc theo đạo Công Giáo không đủ khả năng để làm vua. Cũng như ở Ái Nhĩ Lan, mặc dầu có những thỏa ước được vua Guillaume III ký kết năm 1691, người công giáo vẫn tiếp tục bị áp bức, và do những đạo luật hạn chế và cấm đoán, người công giáo trở thành giai cấp thấp hèn trong xã hội Anh Quốc.

XI. ROMA KIỂU BAROQUE VÀ NHỮNG NGHỆ SĨ.

Để chống đối những cố gắng làm giảm giá trị của công trình Canh tân, tỉnh tự sống động của đạo Công Giáo sau công đồng Trente, và việc chấp nhận trần thế này như tạo vật của Thiên Chúa, đã tìm thấy được một cách diễn tả trong nền văn hóa đặc thù, được coi như một thể hiện mới mẻ có mạch lạc của thế giới mang dấu ấn Đức tin Công giáo. Roma kiểu baroque biểu lộ tinh thần mới mẻ trên các khối đá và các màu sắc. Chúng ta có thể theo dõi những biến dạng của tinh thần thời ấy, kể từ thời phục hưng cho đến tuyệt đỉnh kiểu baroque, tại vương cung thánh đường Thánh Phêrô được xây cất vào thời kỳ này.

Vào thời kỳ mà Thiên Chúa Giáo còn hiệp nhất, đức Jules II đã quyết định xây cất một vương cung thánh đường mới và ngài đã đặt viên đá đầu tiên vào năm 1506 để chào mừng Đấng Toàn Năng trong một thời gian duy nhất, và để ”thay thế những kỷ niệm của một quá khứ đáng kính, tiêu biểu nét vĩ đại của hiện tại và của tương lai” (8). Kiến trúc sư của ngài là Bramante muốn nêu bật một trí thông minh mới của thời Phục hưng và thời Thượng cổ, bằng cách thực hiện một nghệ thuật vĩ đại hòa hợp với những khối kiến trúc rộng lớn. Ông soạn thảo những đồ án cho một lâu đài với kích thước kỳ lạ theo giống hình dạng thập tự Hy Lạp, được bố túc với bốn tháp cạnh làm thành một hình vuông vĩ đại, trên là một tháp vòm bát úp theo kiểu điện Panthéon. Ông Bramante muốn sống lâu để trông thấy dựng lên cái tháp chuông vòm bát úp bên trên những vòm bán nguyệt ôm lấy mặt nền vuông như những vòng cung khải hoàn hướng thẳng về trời. Trên giường chết ông nhắn nhủ đức tân giáo hoàng Léon X nên mời Raphael d'Urbin đến để nối nghiệp ông. Ngài đã làm như lời trối, nhưng cái chết quá sớm của nghệ sĩ tài hoa đó (1520) đã cản trở ông thi hành kế hoạch mới mà ông vừa sáng nghĩ ra. Tiếp theo một thời kỳ đầy những trở ngại và những khó khăn vì tài chánh thiếu hụt dưới triều giáo hoàng Léon X, vì phong trào Cải cách ở Đức (gây nên do việc ban ân xá để có tiền lo việc xây cất đền Thánh Phêrô) và sau hết, vì quân đánh giặc mướn Đức cướp phá thành Roma năm 1527.

Kết quả, công trường xây cất đền thờ Thánh Phêrô trở nên hoang vắng; Cỏ dại và bụi rậm xấm lấn hết những vòng cung mà Bramante đã hãnh diện hoạch định. Cho đến ngày đức giáo hoàng Phaolô III, ngoài việc xúc động một tinh thần mới để canh tân hồng y đoàn và triệu tập công đồng Trente, đã cho mời nhà họa sĩ kiêm điêu khắc gia Michel Ange, lúc đó đã cao niên, vào chức vụ kiến trúc sư trưởng cho vương cung thánh đường mới. Ông là người Florence, đang lúc còn phải chạm trổ bức tượng Pietà cho đền thờ thánh Phêrô cũ, trước đó 41 năm đã trốn khỏi Roma khi Bramante được bổ nhiệm. Việc ông từ chối mọi thù lao chứng tỏ tinh thần làm việc của người khổng lồ. Vì tình yêu Đấng đã chịu đóng đinh trên thánh giá mà ông thường hát trong những bài của ông và để chào mừng thánh Phêrô, ông làm việc với một sự hăng say vô bờ bến ròng rã trong 17 năm còn lại của đời ông. Họa sĩ nhà nguyện Sixtine không ham muốn vẽ nữa và trong những năm dài đó, ông chỉ rời khỏi Roma một lần thôi để đi hành hương Lorette thể theo lời ông đã nguyện hứa. Ông không dám chắc là ông sẽ trông thấy hoàn thành tác phẩm của ông. Vì vậy ông đã làm việc với kiên trì để ít ra cũng xây được những nền móng cho ngôi thánh đường mới ngõ hầu toàn thể kế hoạch không bị chỉ trích. Công tác của ông tại thánh đường thánh Phêrô hầu như trùng hợp với những việc làm của công đồng. Ông khởi sự một năm sau khi công đồng khai mạc và hoàn thành công tác hai tháng sau ngày công đồng bế mạc. Ông tạ thế tháng hai năm 1564, hưởng thọ 89 tuổi. Sự trùng hợp đó là một biểu tượng. Ông thầy lỗi lạc vào bực nhất của thời phục hưng đã hiến mình trọn vẹn cho tinh thần đổi mới của Giáo Hội, cho việc canh tân và sự hứng khởi Đức Tin. Lúc Michel Ange chết, ngăn đệm cửa và gian ngang hông đã hoàn thành. Đồ án hai vòm bán cầu của tháp bát úp ở giữa, kỳ công tuyệt tác của nghệ sĩ, đã hoàn thành. Vòm bán cầu bên trong tiêu biểu sự bình tâm của thời phục hưng, như Bramante đã mong muốn cho dự án của ông, còn vòm bán nguyệt phía ngoài diễn tả niềm khát vọng vươn lên cao, biểu hiệu của Giáo Hội dưới trần gian. Nó vươn ra để chạm đến cõi khải hoàn ngoài tầm tay người hạ giới. Michel Anges đã sửa đổi đồ án của Bramante. Ông muốn chỉ nhìn một cái là có thể thấy bao quát hết ngôi thánh đường và khi thâu hẹp hai cánh gian hông lại, ông duy trì được những công trình nghệ thuật của Vatican khỏi bị đập phá. Cho đến năm 1590, viên đá sau cùng với bản khắc tên Sixte Quint mới được gắn vào nóc vòm. Phải đợi 36 năm sau mới xây cất lòng nhà thờ, cửa chính và mặt tiền do Maderno thực hiện. Nhưng mãi tới năm 1669, tân vương cung thánh đường Thánh Phêrô mới được làm phép khánh thành cách trọng thể, Bernin mới hoàn thành hàng cột nổi tiếng với hình vòng cánh tay tiếp đón vừa rộng rãi thênh thang vừa bám khít vào công trường đã có trước. Đó là công trình được hoàn thành sau 163 năm kể từ ngày đặt viên đá đầu tiên. Đó cũng là ngày kiến trúc baroque đi lần đến suy tàn, nhất là tại miền Nam Âu Châu.

Kiểm kê ở đây nguồn phong phú và đa diện của những sáng tạo kiểu baroque, là một chuyện không thể được. Bất kỳ ai sang Roma ngày nay, từ đồi Janicule nhìn xuống hay trước một nhà thờ lớn, hãy còn nhận thấy dấu tích quá đặc biệt của thành phố muôn thuở được nghệ thuật baroque trao tặng nhiều vòm bán nguyệt. Không một triều đại giáo hoàng nào trong thời đó mang những dấu ấn khải hoàn của Giáo Hội hơn triều đại của đức Sixte Quint, một nhà thống trị có bản lãnh, nhiệt tình, hoạt động và nhiều thiên tài. Nhưng người ta sẽ sai lầm nếu coi vòm đền Thánh Phêrô như một tác phẩm nghệ thuật siêu đẳng hiển nhiên của triều giáo hoàng Sixte Quint, hay nếu cho đó là bằng chứng duy nhất về tài tổ chức đặc biệt baroque của đức giáo hoàng, một giáo hoàng giầu nghị lực, không thể lay chuyển và giầu năng khiếu thông minh sắc bén hiếm có. Khi còn là hồng y, đức giáo hoàng Sixte Quint đã được sự hợp tác của kiến trúc sư trẻ tuổi Domenico Fontana, quê ở biển hồ Lugano, với tinh thần nghiêng về những vấn đề thực tiễn. Ngài khởi sự xây cất những thủy lộ lớn, với mục đích làm cho dân chúng có thể xây nhà và sinh sống trên những ngọn đồi Roma. Kể từ đó, nước từ Acqua Felice chảy vào hồ Quatre-Fontaines (hồ nước bốn vòi). Chưa hết, với nhiều kế hoạch táo bạo, ngài mở những đường phố để có thể nhìn thấy từ bảy thánh đường thượng phụ, cái nọ sang cái kia và làm sao để mỗi phố có những cửa ra, những giếng nước hay một lâu đài nào khác. Tất cả những cái đó không phải vì lý do say mê kiến trúc, nhưng cũng để dễ dàng tổ chức việc đi chặng đàng Thánh Giá và việc hành hương tới bảy vương cung thượng phụ. Đức giáo hoàng muốn chứng tỏ sự toàn thắng trên nền ngoại giáo cũ còn nhó đầu đó đây trong thời Phục hưng, bằng cách giải tỏa, trùng tu, nhắc nhớ và đem những cột trụ khải hoàn cổ và những cột tháp cao để phụng sự Giáo Hội. Trên đỉnh cột trụ những bức tượng của các hoàng đế Trajan và Marc-Aurète được thay thế bằng những bức tượng các thánh Tông Đồ. Còn khải hoàn nào to hơn, khi vào tháng năm năm 1586, nhờ sự hợp lực của 907 công nhân và 75 con ngựa kéo 40 cái pu-li-kép mà cột trụ Caligula đã có trên ngàn năm, nay được nhắc ra khỏi nền. Tháng chín năm sau, theo lệnh khẩn cấp của đức Giáo hoàng, cây tháp đó lại được dựng lên ngay chính giữa công trường Thánh Phêrô. Công việc dựng tháp được diễn ra đúng ngay lúc ông đại sứ Pháp tiến vào đền Thánh Phêrô cách trọng thể, khiến đại sứ phải xúc động trước uy quyền của giáo hoàng. Cây Thánh Giá được đặt thay thế mũi nhọn trên chóp tháp. Trên nền hình vuông được khắc những hàng chữ tuyên dương sự toàn thắng của Thiên Chúa Giáo, trên mặt phía Tây có bảng khắc nổi tiếng: Christus Vincit, Christus Régnat, Christus Imperat, Christus ab omni malo

plebem suam defendat (Giêsu chiến thắng, Giêsu thống trị, Giêsu là Vua, Giêsu che chở dân ngài khỏi mọi sự dữ) (9)

Việc khẳng định những giá trị của thời thượng cổ đi đôi với niềm xác tín là Thiên Chúa Giáo có khả năng chuyển hóa, chuẩn nhận những phương pháp mà nhiều thập niên sau còn áp dụng, trước những di tích oai hùng của thời thượng cổ ngoại giáo. Dưới triều đại giáo hoàng Urbain VIII (1623-1644), Bernin đã sáng chế ra cái tán kỳ lạ trên hầm nguyệt đá Thánh Phêrô (mộ Thánh Phêrô), những đền đài thời thượng cổ còn sót lại biến thành những mỏ đá, người ta hồ hởi dùng những cột trụ bằng cẩm thạch và đá lót nền để xây cất nhà thờ. Sự việc này đã gây ra tiếng đồn khắp Roma với câu châm biếm chua chát: “Quod non fecerunt barbari fecerunt Barberini” (Cái mà quân mọi rợ không làm thì nhóm Barberini lại làm) (10).

Roma, dưới triều đức Sixte Quint trở thành thủ đô thế giới, thậm chí các hoàng thân Nhật Bản cũng đến yết kiến đức giáo hoàng, lúc đó Tòa Thánh tiếp nhận đền thờ Latran mới, thư viện Vatican mới, dinh thự giáo hoàng hướng về phía sân đền thánh Damase trong nội điện Vatican. Trong thời gian đó điện Quirinal được mở rộng ra, nhà nguyện Scala Santa được xây cất. Theo gương đức giáo hoàng trong việc kiến thiết các cơ sở lâu bền, các gia đình quý tộc cũng xây cất đền đài, các dòng tu, nhất là những dòng tu mới thành lập, cũng xây cất nhà thờ hay trung tâm huấn luyện đạo đức xã hội cho các tu sĩ của họ rải rác trên thế giới. Điển hình, ngay giữa trung tâm Roma, nhà thờ Giesù là thánh đường chính của Dòng Tên được xây cất với tất cả vẻ tráng lệ và nguy nga, do một người ái mộ Michel Ange và được chính đức Grégoire XIII đến khánh thành năm 1583. Bề trên tổng quyền dòng yêu cầu cất một ngôi thánh đường với một gian giữa duy nhất kèm thêm những nhà nguyện hai bên hông. Thật là tài tình, kiến trúc sư đã biết phối hợp lòng bàn thờ sâu thẳm duy nhất với vòm bán nguyệt. Như vậy những ai đi vào thánh đường đều có cảm tưởng như đi về phía ánh sáng. Trong một thánh đường như vậy, bổn đạo có thể vô từng đoàn đông đảo. Thánh đường Giesù với một gian giữa duy nhất và một vòm bát úp vĩ đại giống hình cái nôi và mặt tiền đồ sộ, hai lớp sẽ là nguyên mẫu cho các thánh đường kiểu baroque. Các thánh đường thánh Micae ở Munich và thánh đường Thánh Phêrô và Phaolô ở Cracovie được phỏng theo kiểu Roma này.

Roma baroque với những giáo hoàng và các hồng y trong chính sách gia đình trị, với những gia đình quý tộc đầy kiêu hãnh, những tu viện thế lực và hoàn toàn có ý thức về tầm quan trọng của mình, là thủ đô tiêu biểu nhất cho sự bảo trợ văn hóa có một không hai. Công trình bảo trợ này chẳng những có lợi cho các kiến trúc sư và các điêu khắc gia mà còn cho cả các họa sĩ mọi quốc gia Công Giáo. Đây có họa sĩ Dominiquin đã vẽ những bức họa trên tường trong thánh đường thánh Andrea delle Valle của các tu sĩ dòng Théatins. Những bức họa trên tường này đã làm thích thú văn hào Goethe khi ông thăm viếng nước Ý, mặc dầu ông không đồng quan niệm về văn hóa và tình cảm. Đây có Pierre de Cortone trang hoàng cho điện Barberini, đây có thày Pozzo Dòng Tên là người sau này được gọi đi Vienne vẽ trên chóp vòm nhà thờ thánh Ignace rất hoa mỹ với bức phối cảnh có tác dụng rất lớn, diễn tả việc nhập thiên đàng của đấng lập Dòng Tên. Những nghệ sĩ của mọi quốc gia cùng hẹn gặp nhau tại thành phố Roma vĩnh cửu. Chẳng hạn họa sĩ người Pháp là Nicolas Poussin đã nhận Hàn Lâm Viện Hội Họa Roma là quê hương thứ hai của ông. Các họa sĩ Rubens, Van Dyck, Velasquez là nhân viên tập đoàn họa sĩ xung quanh công trường Tây Ban Nha. Những họa sĩ của thế hệ trẻ khi phân tán đi khắp thế giới đã gieo vãi khắp nơi muôn vẻ vinh quang và nghệ thuật của Roma. Thật vậy, khi Bernin, nhận lời mời của vua Louis XIV tới Paris, đã vội trở về Roma. Vì vừa khi hoàn tất dự án về viện bảo tàng Louvre, ông cảm thấy bơ vơ, xa lạ với khí hậu Paris, nên ông đã ra đi như kiểu chạy trốn.

Trái lại, họa sĩ Pierre Paul Rubens (1577-1640), chỉ nêu tên một mình ông thôi, đã nhìn nhận xứ Flandres là quê hương thứ hai của ông. Ông sinh trưởng tại Siegen ở Wesphalie là thế giới của phản Cải cách. Ông tiếp nhận và diễn đạt cách trân trọng sức sống khải hoàn của Giáo Hội mà ông đã cảm nghiệm được qua các màu sắc của Titien, trong cách bố cục của Tintoret, trong vẻ hào phóng vĩ đại của Michel Ange, trong nghệ thuật dùng ánh sáng của Caravage, trong sức mạnh hùng tráng của thời thượng cổ cũng như trong những khuynh hướng của bạn hữu người Roma của ông. Mặt tiền thánh đường Dòng Tên ở Anvers đã được xây cất theo những hướng dẫn của Rubens, người gốc Flamamnd. Lối vẽ của Rubens được áp dụng để trang hoàng phần lớn các thánh đường tại Bỉ. Đối với chính Rubens, cách bố cục những khối cô đặc và cường độ ánh sáng của màu sắc chỉ là những công cụ của một lối vẽ rất cá nhân, làm nổi bật sức mạnh vô tận của nguồn tư tưởng sáng tạo, một thiên tài họa hiếm, tự đồng hóa với các nhân vật trong những bức họa của ông, một xác định có ý thức về vẻ đẹp nhậy cảm và những ý nghĩa thâm sâu của sự thanh cao thiêng liêng. Bỏ qua những huyền thoại về phía phụ nữ, những mơn trớn và lối sống nhục dục của ông, người ta không thể phủ nhận nơi nghệ sĩ cái vinh dự đã là một nghệ sĩ tôn giáo. Xưởng họa của ông đầy những đại danh tài

đã du nhập nghệ thuật mới trên toàn nước Bỉ. Trong số các danh họa đó, họa sĩ Van Dyck biểu lộ ít sức mạnh trong lối diễn tả, nhưng có thể có cảm xúc thâm trầm hơn cả thầy mình. Người ta thường gặp những đề tài như Đức Tin luôn luôn đại thắng trong các chiến trận, Đức Bà Mân Côi hay những lần rước lễ sau cùng của các thánh, sự cầu bầu hay gương sáng của các ngài, những lời kinh cho các linh hồn nơi luyện ngục. Những đề tài đó đã được sao lại với vô số dị bản trong các nước thuộc quyền cai trị của hoàng tộc Habsbourg. Ngoại trừ Roma, người ta chỉ có thể so sánh sự phát triển đó với sự phát triển của Tây Ban Nha baroque. Họa sĩ Greco và Murillo đã hướng dẫn hội họa baroque trong một thế kỷ: nếu Greco đem vào các nhân vật một nhiệt tình tôn giáo gần như xuất thần, thì Murillo lại mô tả tới 30 lần về Đức Mẹ Vô Nhiễm Nguyên Tội và các Thánh trong sự phó thác cho Thiên Chúa.

Còn về nước Đức, nghệ thuật baroque chỉ nẩy nở sau những gian khổ của chiến tranh 30 năm. Lúc đầu ở miền Nam nước Đức và ở Bavière, những thủ lãnh nghệ thuật còn là những kiến trúc sư người Ý. Nhưng vào cuối thế kỷ XVII, rất đông kiến trúc sư Đức đã đem nghệ thuật baroque vào trong việc xây cất thánh đường và tu viện với một mức độ toàn hảo nghệ thuật hiếm có. Sự phát triển mạnh mẽ của nghệ thuật baroque Đức được nhận diện vào thế kỷ XVIII. Chỉ vào năm 1754, ngôi thánh đường Wies mới được khánh thành và đan viện hoàng gia Ottobeuren mới có đại giáo đường vào năm 1766 (11).

XII. KHOA THẦN HỌC.

Khoa thần học cũng hưởng được sự phát triển mới. Trong bối cảnh của cuộc bút chiến với những nhà Cải cách và những cuộc thảo luận của Công đồng Trente, trước tiên người ta giới hạn trong những tranh luận, nhưng đồng thời phải sớm lưu tâm đến những bộ môn có hệ thống. Song song với những hoạt động hữu hiệu của thánh Robert Bellarmin, chúng ta thấy xuất hiện như một trái cây chín mùi trong vòng gần một thế kỷ, một tác phẩm tập thể rất quý giá của các cha dòng Carmes Cải cách Salamanque, là cuốnCursus Salmanticensis, một bộ Thần Học Tín Lý theo thần hứng thánh Thomas d'Aquin và dựa vào tinh thần của ngài để giải thích những vấn đề về ơn thánh do Cải cách nêu ra.

Trong khi đó, những vấn đề về Conquista, nghĩa là về chính trị Tây Ban Nha ở Mỹ Châu, không cho phép thiết định quyền bính của các dân tộc theo nhãn giới Thiên Chúa Giáo, cũng không cho phép nêu bật căn tính của chính phủ. Theo Bellarmin, vấn đề đó làm bận tâm người Tây Ban Nha nhất, chẳng hạn cha Dòng Tên Suarez và cha dòng Đaminh Vittoria. Như vậy là lương tâm Công Giáo đã được thức tỉnh.

Trong thế kỷ XVI, môn thần học thực dụng được khoa nhân bản thuc đẩy nhiều. Nhưng vấn đề lịch sử liên quan đến cuộc ly giáo lại được đề cập tới trong phạm vi tranh luận thần học dựa vào những dẫn chứng Thánh Kinh hay những luận chứng hộ giáo. Nhiều sáng kiến mới đã xuất hiện khi các tín đồ giáo phái Luther tìm cách biện hộ cho Cải cách về phương diện lịch sử và trách cứ Giáo Hội của giáo hoàng đã chối bỏ Phúc Âm và nền giáo huấn của Giáo Hội sơ khai. Đó chính là nội dung của cuốn Magdeburger Centurien (Đoàn quân 100 cuả Magdebourg) mà Mathias Flacius và các cộng sự viên đã biên soạn.

Từ đó, điều quan trọng cần chứng minh là Giáo Hội đã lãnh nhận quyền giáo huấn của các Thánh Tông Đồ, là những thiết chế và tập quán đã có từ thời rất xa xưa, là thanh lọc và đặt lại đúng chỗ trong lịch sử, những chứng nhân được Flacius nêu lên để biện minh cho những điều ông khẳng định. Người ta nhìn nhận ích lợi của những văn bản về nguồn gốc Đức Tin và đã tìm được một số nhỏ các bản văn giáo phụ. Riêng cha dòng Oratoire là Cesar Baronius từ năm 1588 đã xuất bản bộ ”Annales ecclesiastici” (Biên niên Giáo Hội), gồm 12 cuốn tường trình cho tới năm 1198, và căn cứ vào những nguồn liệu theo đó vị giám quản thư viện Tòa Thánh tương lai sẽ có thể tham khảo dễ dàng hơn là tham khảo toàn bộ Lịch Sử Giáo Hội. Khuynh hướng hộ giáo khá rõ nét và được biểu lộ trong lời đề tặng đức Sixte Quint: ”Trước hết là để chống lại nhưỡng nhà canh tân của thời đại chúng ta, đó là bằng chứng những thánh truyền thời xa xưa và về uy quyền của Giáo Hội Roma”. Trên kia chúng ta đã thấy lịch sử đầu tiên của Giáo Hội bắt nguồn từ những buổi hội thảo tại nguyên đường Philippe Néri.

Chúa Quan Phòng hình như đã khai thông nguồn mạch mới cho Lịch Sử Giáo Hội xa xưa. Vì vào năm 1578, tại nhà một nhà người trồng nho ở đường Salaria, đất bị sụp xuống và để lộ ra một đường hầm đi về một thế giới đã bị quên lãng từ lâu, đó là nghĩa địa hầm mộ đạo. Nào là mồ mả, hình ảnh và mộ bia nói lên biết bao nhiêu là chứng cớ rõ rệt về Đức Tin của Giáo Hội thuở ban đầu mà những

nhà Canh tân đã nhận hão cho mình. Antonio Bosio, lúc còn phục vụ cho đoàn kỵ mã thánh Gioan, là người đầu tiên đã nhận thấy tầm quan trọng của các hầm mộ về phương diện khoa học.

XIII. BOLLANDISTES VÀ MARISTES.

Để chống lại cuốn "Testes Veritatis" (Chứng nhân Chân Lý) của Flacius, trước tiên người ta sưu tầm các sách hạnh các thánh mà không cần bình phẩm. Nhưng cha Rosweyde, linh mục Dòng Tên Flamand, loại bỏ những huyền thoại không đáng tin cậy và muốn khai triển thêm những công việc phê bình của cha dòng Chartreux Surius ở Cologne. Cha dự định ấn hành truyện các thánh theo nguyên văn mà không lưu ý đến các sửa đổi lối hành văn theo phái nhân bản, và như vậy ngài thu tập chính những thủ bản xa xưa. Công việc này, một người không thể chu toàn được, dầu có uyên thâm lỗi lạc hay có sức làm việc phi thường đến đâu đi nữa. Vì lẽ đó Bellarmin là người được cha cho biết phương án làm việc, năm 1607 đã hết sức khuyên dụ người bạn đồng dòng đừng tiếp tục công việc quá lớn lao đó. Cha Rosweyde chết năm 1629. Tài liệu dồi dào mà cha thu lượm được cho 18 cuốn như đã trù liệu, được các bề trên giao cho cha Dòng Tên người Bỉ là Jean Bolland và ít lâu sau, các ngài còn cử thêm hai linh mục phụ tá cha Bolland là cha Godefroi Henschen và Daniel Papebroch. Năm 1643 hai cuốn Acta Sanctorum (Công vụ các Thánh) đầu tiên được xuất bản. Cha Bolland còn sống lâu để thấy xuất bản cuốn thứ ba. Sau khi cha từ trần (năm 1665) cha Papebroch tiếp tục công việc. Trọn bộ gồm tất cả các thánh mà người ta thâu lượm được tiểu sử cách trọn vẹn hoặc chỉ được biết qua những ghi chú vắn tắt mà thôi. Thứ tự những ngày lễ của mỗi vị thánh, khởi sự từ ngày 1 tháng giêng được chấp thuận. Một thư viện đặc biệt và một phân bộ thủ bản được thành lập tại Anvers. Cha Papebroch đã tận dụng sản nghiệp kếch sù của ngài vào công trình này, và tu hội Dòng Tên, ngay từ buổi đầu đã công nhận tầm quan trọng khoa học rất lớn lao của nhóm Bolland, nên đã dự bị sẵn những người có khả năng để tiếp tục đảm nhiệm công tác đó. Như vậy, cộng đoàn làm việc của các cha Dòng Tên là cộng đoàn duy nhất vẫn tiếp tục hoạt động cho tới ngày nay. Việc giải tán Dòng Tên cũng như cách mạng Pháp không làm biến mất hoàn toàn công trình đó. Một cuốn khác lại được xuất bản năm 1794. Cuốn kế tiếp chỉ được xuất bản sau một thời gian gián đoạn khá lâu. Nhờ liên lạc tham khảo thường xuyên những tài liệu chánh gốc, phương pháp làm việc được hoàn hảo hơn. Sau những bồng bột ban đầu, người ta dùng phương pháp phê bình những tài liệu nguyên thủy mà không quan tâm đến truyền thống đạo đức đến nỗi việc làm của nhóm này chẳng những đã gây lo ngại cho các dòng tu khác như dòng các cha Camêlô, mà còn gây cạnh tranh với các bực tài giỏi dòng Bênêditô.

Trước hết là trường hợp các cha Bênêditô thuộc tu viện Saint Maur, cải tổ lại năm 1618, và trong khoảng thế kỷ đó, đa số các tu viện ở Pháp cùng dòng về sáp nhập vào. Điều khiển các tu viện này chỉ còn lại các tu viện trưởng. Các ngài lưu tâm đặc biệt về sự tuân thủ luật dòng cách nghiêm túc và sống đời tu hành rất khắc khổ. Các tu viện này không có ý hiệp nhau để trở thành một đại cộng đoàn theo pháp lý có một bề trên cả và một tổng tu nghị. Vì thế, các tu viện này đã sớm trở thành một tập đoàn quan trọng về hoạt động khoa học theo một chương trình rõ rệt và chỉ chuyên lo đặc biệt về Lịch Sử Giáo Hội và việc điều hành của dòng thánh Bênêditô. Cha Dom Luc d'Achery trách nhiệm việc tái thiết, canh tân và mở rộng thêm thư viện Saint Germain des Prés và thư viện này trở thành trung tâm tôn giáo. Năm 1647 cha bề trên tổng quyền trình bày một kế hoạch chi tiết với mục đích soạn thảo lịch sử của dòng. Các tu sĩ của sáu tu viện có khả năng về khoa học được giao phó những công tác rõ rệt. Người ta đào tạo liên tục các đệ tử và truyền lại cho thế hệ sau công trình nghiên cứu lịch sử lợi ích này, và còn đi xa hơn thời đại chúng ta đang nghiên cứu, cho đến ngày cách mạng Pháp bùng nổ và càn quét công trình này cách tàn nhẫn. Điều người ta tìm hiểu trước tiên, không phải chỉ tìm hiểu hoàn toàn về lý thuyết. Thật ra, những nghiên cứu có chủ yếu nêu cao đời sống tu trì khổ hạnh. Người ta muốn biết đích xác tối đa đời sống vật chất và đời sống thiêng liêng của các tu sĩ dòng thuở xưa, ngõ hầu bắt chước mẫu mực giống hình ảnh các đấng ấy. Vì các tu viện cũ chứa đựng nhiều kho tàng thủ bản rất dồi dào, nên khi sáu tu viện họp thành một tu hội, thì đương nhiên người ta khai thác với óc phê bình, những tài liệu căn bản còn tồn trữ. Sự việc này gây ra nhiều vấn đề đặc biệt mà từ nay người ta quan tâm nghiên cứu cẩn thận mà vẫn không để mất cái nhìn tổng quát. Nếu Achery đã làm chúng ta chú ý đến những kho tàng của thư viện, khi các cha dòng Bênêditô bên Pháp xuất bản một số những thủ bản, thì chính đệ tử của ông là Jean Mabillon lại đẩy công trạng, vì ngài là người khai sáng lịch sử phụng vụ tên tuổi nhất.

Trong chuyến du hành qua các nước Thụy Sĩ, Đức và Ý, ông Jean Mabillon thu lượm được trong các thư viện và trong các hồ sơ những tài liệu của lịch sử phụng vụ Galican. Nhờ đó, ông thấy được những gì xảy ra bên kia ranh giới nước Pháp. Những cuộc viễn du mà ông tường thuật lại trong các báo du lịch đã dẫn ông vào chính năm quân Thổ Nhĩ Kỳ vây hãm thành Vienne và tới Salzbourg là

nơi các tu sĩ dòng Melk mới di tản đến. Cũng như các tu sĩ cùng dòng, Jean Mabillon thắng vượt mọi căng thẳng chính trị và mọi thành kiến quốc gia. Ông ngạc nhiên trước sự trung thành giữ luật dòng của các Đan viện Thụy Sĩ và Souabes và hết sức khâm phục những thư viện sang trọng của họ. Ngoài vấn đề phụng vụ, ông rất chú ý đến các vị thánh của dòng Bênêditô.

D'Achery đã quan tâm đến các đấng ấy. Ông coi việc làm của những tu sĩ thuộc nhóm Bolland như một khích lệ lớn. Những cuộc du hành thăm viếng các thư viện cũng như những trao đổi thơ từ với tất cả các Đan viện trưởng dòng Bênêditô đã giúp ông góp được nhiều tài liệu chánh gốc. Trong 13 năm ông đã xuất bản chín cuốn trong bộ: Acta Sanctorum Ordinis s. Benedicti (Hạnh tích các Thánh thuộc dòng thánh Bênêditô). Với tựa đề cuốn sách, ông đã trả lời cho việc làm của các cha Dòng Tên, mặc dầu tham vọng của ông cũng như tất cả công trình thực hiện còn khiêm tốn (có lẽ đây là kinh nghiệm đáng học hỏi của nhóm cha Bolland). Phần lớn những niên giám về lịch sử của toàn dòng chỉ được xuất bản sau khi ông chết (1707). Lại nữa, một cuộc tranh luận về kỹ thuật khoa học đã xảy ra giữa Mabillon và Papebroch. Nhóm Bolland không coi là trung thực những tài liệu của thời kỳ Mérovingien. Đây là những tài liệu căn bản đầu tiên của lịch sử các tu viện và các đấng thánh bên Pháp, Mabillon đã trả lời thái độ phê bình khe khắt đó bằng một phương pháp đích xác về việc sưu tâm tài liệu qua cuốn De re diplomatica. Đây là sách chuyên khảo căn bản và đầu tiên về các khoa học phụ của lịch sử. Người ta đã buộc tội sai là lời tựa cho ấn bản của nhóm Mauriste trách cứ các tác phẩm của thánh Augustin có khuynh hướng Janseniste (khắc nghiệt). Dầu vậy, ít ra là ở thế kỷ thứ XVII, các cha dòng thánh Maur không đứng vào lập trường Janseniste. Tuy nhiên những đả kích của các cha Dòng Tên chống đối những tác phẩm khoa học đã khiến các cha dòng Maur giảm bớt thiện cảm đối với dòng Tên. Vị đan sĩ bác học còn có thể đưa ra một bằng chứng về sự kín đáo của dòng thánh Benoit trong cuộc tranh luận chống với đan viện trưởng Rancé, người cải tổ dòng Citeaux. Rancé, vị sáng lập tu viện Trappe, nhất quyết hạn chế đời sống tu viện Cải cách của ông vào kinh nguyện, phụng vụ và lao động tay chân, loại trừ tất cả những hoạt động có tính cách khoa học. Trước lập trường nghiêm nhặt như vậy, trong một khảo luận bằng pháp ngữ (khảo luận về những học hỏi của các dòng tu, Paris 1691), Jean Mabillon biện hộ về giá trị sự học hỏi của các tu viện và của Giáo Hội nói chung, cũng như về quyền lợi và bổn phận của các tu sĩ dòng phải học hỏi. Mabillon đã chấm dứt cuộc bút chiến bằng lần đi viếng thăm hòa giải tại tu viện Trappe. Ông có uy tín để đương đầu với đan viện trưởng trứ danh dòng Citeaux. Khi mới được 25 tuổi ông đã phát hành những tác phẩm về thánh Bernard, một bộ sách còn giá trị cho tới ngày nay.

Người ta mang ơn Thierry Ruinart, người bạn chí thiết và đồng hành của Mabillon, cũng là đan sĩ có đời sống khiêm tốn và ẩn dật. Chính trong nếp sống này, Ruinart đã hoàn thành một tác phẩm giá trị lâu bền, là nghiên cứu về công vụ các thánh tử đạo. Với trí tuệ thông minh, ông biết nhận định và rút ra những sự kiện xác thực từ đống sách đầy dãy những yếu tố sai lầm và những câu chuyện huyền thoại.

Tu sĩ Đan viện Bernard de Montfaucon (+1741) hướng công việc nghiên cứu về các Giáo Phụ Hy Lạp. Ông là một sĩ quan trẻ tuổi thuộc gia đình quý tộc, ông trở thành đan sĩ dòng Bênêditô năm 1675, ông theo học tiếp Hy Lạp và bắt đầu xuất bản tác phẩm về các Giáo Phụ trong bộ Analecta Graeca (Tinh hoa Hylạp). Tiếp theo là ấn bản nổi tiếng về những tác phẩm của thánh Athanase. Ông phải tự học phương pháp để đọc và diễn giảng những thủ bản Hy Lạp, và ông ghi lại những kinh nghiệm bản thân về vấn đề đó trong cuốn Paloeographia Graeca (Phương pháp tìm đọc các bản văn cổ Hy Lạp) (1708). Không hề biết mệt và có một trình độ văn hóa đa diện, ông chưa hài lòng về việc nghiên cứu đời sống và sự nghiệp của các Giáo Phụ Hy Lạp và ngôn ngữ đông phương. Dưới ngòi bút của ông, cuốn ”Hexaples” được ấn hành, tức là cuốn Kinh Thánh có 6 cột của nhà thần học Origène và những danh mục nguyên thủy về khảo cổ học mà chỉ một danh mục cũng đã có không dưới 40.000 bản sao lại và chia ra thành 10 cuốn khổ đôi. Cùng với ông, có Edmond Martène (+1739) cũng là cựu đồ đệ của Mabillon, cũng thâu lượm những tài liệu nguyên thủy về phụng vụ, ấn hành những bản văn của các Giáo Phụ và biên soạn bộ lịch sử các đan sĩ thánh Maur gồm chín cuốn.

Công lao của những vị mà chúng ta vừa nêu lên đây, cũng như nhiều nhân vật khác, được biết tên hay không biết tên, thuộc dòng Bênêditô, không thể không gây tiếng vang trong dòng bên ngoài nước Pháp cho dù những phần đóng góp và những kết quả thực tiễn trong phạm vi hoạt động chỉ được biết đến sau thời kỳ chúng ta bàn đến ở đây. Bên Đức, những tai họa của chiến tranh 30 năm và mối ưu tiên tuyệt đối dành cho sự tái thiết vật chất không cho phép thực hiện những công tác khoa học lớn. Chúng ta nên đề cập ở đây những cố gắng của các tu sĩ dòng Bênêditô người Áo. Năm 1732, Bessel, tu viện trưởng tu viện Gottweig, đã phát hành cuốnProdromus (Triệu Chứng) cho những nghiên cứu lịch sử, tác phẩm đầu tiên bằng Đức ngữ về cách nghiên cứu các văn kiện cổ. Hai anh

em đan sĩ Pez thuộc tu viện Melk, có liên lạc trao đổi thơ từ với ông, đã thâu lượm trong nhiều dịp viễn du, người này xin tài liệu cho tác phẩm vĩ đại về lịch sử văn chương của dòng thánh Bênêditô, người khác xin tài liệu lấy tận nguyên thủy về lịch sử nước Áo. Trái lại, những dự án hai ông muốn thiết lập một thứ hàn lâm viện theo gương các cha dòng thánh Maur, thì không thực hiện được. Chúng ta không thể ngừng lại ở đây mà không nhớ đến các sử gia thông thái Ý và Tây Ban Nha, các sử gia Đức đã soạn những bản chuyên khảo về các giáo phận hay các dòng tu; đến công trình nghiên cứu của các cha Dòng Tên, của các tu sĩ dòng Oratoire và của nhiều linh mục triều trong phạm vi Lịch Sử Giáo hội.

XIV. GIÁO HỘI VÀ NHỮNG KHOA HỌC THIÊN NHIÊN.

Trong số những khoa học đời, khoa học thiên nhiên ít được chú ý đến. Phương pháp thực nghiệm và quy nạp cũng như việc tìm kiếm những hiểu biết mới bằng phương pháp quan sát xem ra hoàn toàn đố kỵ với tinh thần canh tân Công Giáo. Não trạng Công Giáo vẫn giữ nguyên truyền thống và quy tắc tôn giáo của các bậc tiền bối. Nếu ngay từ bây giờ bắt đầu tung ra những ý niệm làm đảo lộn sự khôn ngoan của các vị tiền bối, thì có nên sợ một cuộc cách mạng mới giống như phong trào Cải cách không? Và lúc đó sẽ có một nguy cơ độc hại cho Giáo Hội chăng? Thêm vào đó, nhiều vị có thẩm quyền trong hàng giáo sĩ dòng vẫn một mực trung thành với những quan niệm mà thánh Thomas d'Aquin đã thừa hưởng trong khoa vật lý của Aristote. Vì vậy, mọi canh tân đều bị các vị ấy coi là một sự tấn công chống lại toàn diện phương pháp Aristote. Phải nhìn thấy như vậy mới cắt nghĩa được tại sao vai trò ưu thế trong y học và trong những khoa học thiên nhiên đã thoát ra khỏi nước Ý, tại sao những khoa học đó lại đi vào những con đường lìa xa các học thuyết của Giáo Hội và tại sao sau này người ta dựa vào những khoa học đó để phá hoại Đức Tin.

Đó là sự kiện hết sức bi đát và đau thương trong Lịch Sử Giáo Hội. Bởi vì những người chủ trương và trình bày cho thế giới các quan niệm tân tiến, những người đi tiên phong trong nhiều hiểu biết sâu xa về thiên nhiên học, lại là những tín đồ muốn trung thành với Giáo Hội. Chúng ta nêu ra vài trường hợp điển hình. Kinh sĩ Nicolas Copernic đã 70 tuổi đời, sống tại Frauenbourg trong tỉnh Eremland, lúc đó thuộc lãnh thổ Balan. Năm 1543, cũng là năm ông từ trần, ông đề tặng đức Phaolô III tác phẩm của ông, cuốn De Revolutionbus Orbium caelestium. (Về những biến chuyển của thiên văn). Ông tưởng là một khi tác phẩm của ông đến tay đức giáo hoàng, nó sẽ được dùng để tạo nên một sự tương hợp giữa khoa học và Đức Tin. Ông không coi hệ thống nhật tâm (système hélicocentrique) mà ông trình bày là do chính ông tìm ra, mà là do quyết định của Thiên Chúa. Đức giáo hoàng vui vẻ nhận lời đề tặng. Lúc đó, ở Roma Thánh Kinh không được hiểu theo nghĩa quá khắt khe như nơi những nhà Cải cách là những người không chấp nhận học thuyết Copernic bởi vì hoàn toàn trái ngược với Thánh Kinh. Tiếc là Giáo Hội Công Giáo, vì quá lo lắng bảo vệ và làm sáng tỏ những tín điều căn bản của Giáo Hội, nên đã không quan tâm đến cử chỉ thân thiện không gây liên lụy gì cho Giáo Hội. Rốt cuộc, mặc dầu bài tựa bị Osiander, một tín đồ tin lành sửa chữa, tác phẩm chỉ có tham vọng đưa ra những giả thuyết mới mẻ và đáng thán phục, nhưng chưa được chứng minh. Điều không may là từ nay những người đứng ra bênh vực thuyết Copernic là những người không đứng vào lập trường của Giáo Hội Công Giáo. Cựu tu sĩ dòng Đa Minh là Giordano Bruno đã giải thích Thiên Chúa Giáo theo lối phiếm thần bằng cách chối bỏ sự nhập thể của Chúa Kitô. Ông cưỡng đoạt thuyết Copernic để sáp nhập nó vào hệ thống của một thế giới vô tận và bất động. Sau khi sống một cuộc sống vô định và đầy biến cố trên khắp Âu Châu, kẻ phản đạo bị đưa ra trước tòa án thẩm tra tại Roma. Vụ án kéo dài một thời gian lâu, sau cùng ông bị án thiêu năm 1600. Tiếp đến, nhà thiên văn học Đức là Johannes Kepler, năm 1609, đã xuất bản tác phẩm Astronomia Nova (Tân thiên văn học), theo đó những định luật dựa trên sự quan sát, ông chứng minh cách rõ ràng giá trị của những quan niệm của Copernic nêu lên. Trước kia Kepler là một tín đồ tin lành, nay ông muốn coi mình thuộc về Giáo Hội Công Giáo hoàn vũ cho tới khi chết (1630). Nhưng vì ông chống đối mọi cưỡng bức về phương diện đức Tin của các người đồng đạo, nên ông bị loại ra khỏi tiệc thánh và chịu nhiều đả kích.

Vấn đề là các bác học Ý rất bận tâm muốn biết xem những đình luật của Kepler trong quỹ đạo các hành tinh có thật sự xác nhận hệ thống của Copernic hay không. Sinh trưởng tại thành Pise, Galilée (Galileo Galilei, 1564-1642) đã tìm được những định luật đẳng thời tín (les lois de l'isochronisme) về sự đong đưa nhỏ của đồng hồ và sự rơi của những vật thể. Nhờ thiên lý kính do ông chế tạo, ông cũng khám phá được những vệ tinh của Mộc tinh và cả quang hoàn của Thổ tinh. Với tư cách là nhà thiên văn học của triều đình Toscane, ông không ngần ngại tự cho mình là vô địch về hệ thống Copernic. Ông đạt nhiều danh vọng và kinh thành vĩnh cửu không phải là thành phố sau cùng đem nhiều danh vọng đến cho ông. Đây là nơi rất thuận lợi đối với khoa học vật lý và khoa học tự nhiên.

Hàn lâm viện Dei Lincei được thành lập ngay từ năm 1602. Nhà toán học nổi tiếng Clavius dạy ở trường Dòng Tên tại Roma là người đã có công rất nhiều trong việc điều chỉnh lại niên lịch. Tất cả mọi người đều biết sự sửa đổi đó đã làm cho uy tín của đức giáo hoàng lên cao rất nhiều. Ngay từ Bắc Kinh, cha Ricci đã viết nhiều thơ đề cao sự quan trọng mà khoa học tự nhiên có thể đem lại cho hoạt động truyền giáo. Các cha Dòng Tên rất ca tụng nhà nghiên cứu xuất sắc và đức giáo hoàng Phaolô V đã sẵn sàng cho ông yết kiến. Nhưng Galilée có nhiều đối thủ là những người dựa vào lý lẽ Kinh Thánh để phản đối ông. Trong nhiều bức thư, ông Galilée đã bảo vệ quan điểm của ông, là không thể có mâu thuẫn giữa khoa học tự nhiên và mạc khải, vì thế, người ta không nên dùng một sự việc nêu lên trong Kinh Thánh để chống lại một luận cứ của khoa học vật lý. Thánh Kinh chỉ có uy thế đối với những vấn đề thuộc về sự cứu rỗi, ngôn ngữ của Thánh Kinh không có tính cách khoa học nhưng có tính cách bình dân. Những biện chứng đó đã được trình bày với một vẻ ngoan cố của cuộc bút chiến và những đối thủ của ông rất bất mãn. Thế kỷ baroque không phải là thế kỷ của những nhà thần học giáo dân. Bấy giờ người ta trách cứ Galilée có tham vọng giảng giải Thánh Kinh. Tiếp theo những lời của Caccini, tu sĩ Đa Minh, gay gắt buộc tội ông, còn có Ingoli, sau này là thơ ký Thánh Bộ Truyền Giáo, đã dùng ngòi bút đả kích kịch liệt ông, tòa án Roma đứng ra lãnh trách nhiệm vấn đề đó. Galilée không muốn tự ý rút lại những quan điểm của ông, thánh bộ kiểm duyệt công bố năm 1616: hai luận đề theo đó mặt trời là trung tâm bất động của vũ trụ và trái đất xoay xung quanh mặt trời là trái ngược với Thánh Kinh. Chính đức hồng y Bellarmin đã thông báo bản án cho nhà bác học. Galilée buộc phải hứa không bênh vực những lý thuyết đó nữa. Cùng một lúc, tác phẩm của Copernic bị liệt kê vào những sách cấm, trong khi chờ đợi tu chỉnh tác phẩm và trình bày những quan niệm mới như những giả thuyết thường mà thôi. Vào năm 1632, dưới triều giáo hoàng Urbano VIII mà Galilée có thể hy vọng vào lòng khoan dung, Galilée táo bạo trình bày trong cuộc Đối thoại về hai hệ thống chính yếu của vũ trụ, hệ thống nhật tâm như một luận cứ hiển nhiên. Ông bị triệu về Roma năm 1633 do lịnh tòa thẩm tra. Trước những do dự của ông, người ta hâm dọa tra tấn, buộc ông phải có thái độ dứt khoát. Thế là, Galilée đã công khai chối bỏ quan điểm của Copernic coi như sai lầm và trái với Kinh Thánh.

Nếu vụ án lần thứ hai được coi như do sự khoe khoang và thiếu thành thật của Galilée, thì vụ lên án lần thứ nhất năm 1616, được coi như một sai lầm thật đáng tiếc và phải nhận định những hậu quả của nó, phải hối tiếc về một lầm lẫn thảm hại. Thảm hại không phải tại nhiều cấm đoán đã thông báo bằng miệng cho nhà bác học, mà do thái độ coi là nguy hại những tác phẩm của Copernic và của những người bênh vực ông. Cho đến nay tại nhiều nơi cũng như tại những đại học ở Graz và Salamanque vẫn trân trọng nêu danh những nhân vật ấy với nhiều cung kính. Dĩ nhiên người ta có cảm tưởng là Giáo Hội Công Giáo không muốn tham gia vào những công cuộc nghiên cứu khoa học và nghi ngờ tất cả mọi kết quả nghiên cứu. Có lẽ hơi quá đáng, nhưng người ta có thể nói rằng Giáo Hội đã cản trở bước tiến khoa học. Sự tranh chấp hoàn toàn vô ích giữa Giáo Hội với những khoa học tự nhiên trên đà phát triển, những phương thức mới và những phương pháp kỹ thuật, đã đưa đến hậu quả: những vấn đề quan trọng cứ phó mặc cho những người ở ngoài Giáo Hội, do đó xảy ra nhiều căng thẳng, hiểu lầm và chống đối vô bổ. Tình trạng này trở nên trầm trọng hơn vì mãi tới năm 1737, Giáo Hội mới rút những tác phẩm của Copernic ra khỏi thư mục sách cấm, nghĩa là 70 năm sau khi nhà bác học Anh Isaac Newton với tác phẩm chính của ông đã loại bỏ những nghi ngờ sau cùng về sự hữu hiệu của định luật Kepler và hệ thống Copernic. Còn số phận Galilée, ông chỉ được phục quyền lại vào năm 1822.

Tuy có nhiều kết quả khả quan, những thí nghiệm, của mấy nhà nghiên cứu khoa học Công Giáo riêng rẽ, đặc biệt các cha Dòng Tên, đã không xóa bỏ được những hậu quả tai hại của lối lấn quyền ấy, cũng không ngăn chặn nổi cha Dòng Tên Schreiner ở Ingolstadt trong việc khám phá ra những cái chấm trên mặt trời hay bạn đồng tu của ngài là cha Grimaldi đã phác họa bản đồ về mặt trăng. Ấy là chưa kể đến vô số những quan sát và những thí nghiệm do các cha Dòng Tên khác thực hiện được. Sau vụ Galilée, các Hàn lâm viện Ý thôi không tập họp lại với nhau nữa và nhiều hiệp hội khoa học xuất hiện ở Paris và Londres, như muốn xa tránh Roma.

Quá trình rạn nứt dần dần giữa Giáo Hội và khoa học còn ghi đậm nhiều hậu quả không tốt trên bình diện giáo dục, đặc biệt sau công đồng Trente. Hầu hết khắp nơi, phong trào sư phạm của Dòng Tên sau chiến tranh 30 năm đã bắt đầu đi xuống giốc. Những căng thẳng nội bộ giữa quan niệm bảo thủ và quan niệm cởi mở về vấn đề thần học luân lý đã làm tê liệt từ từ nhiệt tâm của các cha Dòng Tên. Việc học trong các trường bị suy thoái. Phương pháp giáo dục lý tưởng của thánh Ignace vẫn còn mang nặng ảnh hưởng thuyết nhân bản, không gò bó. Những hiểu biết mới không còn bị ràng buộc với những vấn đề chủ yếu. Những môn học mới được đem vào chương trình giáo dục tùy theo nhu cầu thời đại, nơi này người ta dạy nghệ thuật xây cất thành lũy, nơi khác người ta tìm cách làm tăng kiến thức, làm tổn thương đến nền văn hóa trung thực. Vào thế kỷ XVIII, một số trường bị sa sút

và người ta nhận thấy trong những trường lớn ở Paris, việc giáo dục tôn giáo và luân lý bị sao nhãng. Nhưng sự kiện đó đã khởi sự từ thế kỷ XVII. Hơn nữa, và không thể phân tách đúng mức nền triết lý Cartésien, người ta đành lòng loại bỏ mấy luận đề trong các trường. Sự trở về với ý thức siêu nhiên không đủ sức chống lại những nguy hiểm mà thời đại đã tiêm nhiễm vào lý tưởng giáo dục.

XV. KỊCH TRƯỜNG CỦA CÁC CHA DÒNG TÊN TẠI BALDE VÀ CALDESON.

Điều đáng ghi là không phải nơi nào cơn khủng hoảng cũng xẩy ra theo cùng một nồng độ. Đặc biệt, thuyết Janséniste ảnh hưởng rất ít trong những vùng nói tiếng Đức, chỉ vài nhà trí thức quan tâm đến những lời chỉ trích của Pascal chống các cha Dòng Tên. Công tác giáo dục của các ngài xem ra vẫn phồn thịnh. Chúng ta nhận thấy dấu hiệu phồn thịnh ấy trong ”các vở kịch giáo huấn” được các cha Dòng Tên canh tân và được ái mộ đặc biệt vào giữa thế kỷ XVII. Trước khi đem ra trình diễn tại kịch trường, người ta đã trình diễn loại kịch này trong các buổi đại nhạc hội của triều đình Vienne. Chúng cũng được trình diễn nhiều ở Hòa Lan. Mục đích trước tiên là giúp vui cho các học sinh, nhưng các cha coi đó như một dụng cụ mục vụ. Bắt chước các vở kịch giáo huấn nhân bản trong các trường nghệ thuật thơ, bị ảnh hưởng ít nhiều của Tin Lành, những buổi trình diễn đầu tiên hầu như không lôi cuốn được sự chú ý nào. Những buổi trình diễn đã được nêu lên trong ”Ratio studiorum”. Các cha đã phải nhờ đến các tiết mục của nhiều tác giả khác. Chẳng hạn kịch luân lý chọn lọc trong những sáng tác của Plaute và của Térence, những vở kịch bình dân lấy từ các câu chuyện Kinh Thánh. Kế đó, các cha khởi sự soạn những bản kịch độc đáo cho sân khấu và sửa đổi tùy theo thì hiếu của khán giả. Tột đỉnh các vở kịch bình dân hình như đã đạt được ở Munich. Trong dịp làm phép nhà thờ thánh Michel năm 1597, các cha cho trình diễn vở kịch Triumphus divi Michaelis Archangeli (Sự toàn thắng của Tổng Lãnh Thiên Thần Micae) với nhiều màn liên tiếp sống động và kết thúc bằng màn hãi hùng của 300 Thiên thần rơi xuống hỏa ngục. Sau đó, các cha nhất quyết sửa lại vở kịch cho có một nội dung sâu sắc hơn, làm nổi bật dưới mọi hình thức có thể tưởng tượng được sự hiệp nhất giữa thế giới trần gian và thế giới bên kia trong trận chiến giữa sự lành và sự dữ, giữa thiện và ác. Trong thời gian bàn cãi về ân sủng, người ta đã cho thấy loài người bị dồi như quả banh giữa Thiên Chúa và Satan. Chẳng những các vở kịch đồng quê mà cả các vở đại bi kịch nữa, cũng từ Ý tràn về hướng Bắc. Rất nhiều vở kịch về các thánh và các đại anh hùng Thiên Chúa Giáo và hơn thế nữa, diễn tiến về các cuộc trở lại, được miêu tả một cách gợi ý, đã được trình diễn trước các vua chúa và triều đình, trước các giới trưởng giả và sinh viên. Chúng ta phải kể đến vở kịch cảm động và ngao ngán Cenodoxus (Bác sĩ thủ đô Paris) của Jacob Bidermann sáng tác năm 1602 tại Augsbourg và được trình diễn tại Paris và tại Ypres. Tại những nơi này, kịch trở thành bài giảng và những diễn viên đã chỉ vào khán giả để nói cho họ biết là chính định mệnh bất tử của họ đang được trình diễn trên sân khấu. Những buổi trình diễn trên sân khấu đã thu hút rất đông khán giả. Theo chúng ta biết, những kịch này được trình diễn tại 24 nơi khác nhau trong những lãnh thổ nói tiếng Đức. Rất nhiều ”kịch các thánh” (mầu nhiệm) diễn tả sự biến hình thần bí về đời sống khổ hạnh. Không đề tài nào được chiếu cố nhiều như đề tài về các đấng tử đạo Nhật Bản, ít nhất 28 lần trong vòng nửa thế kỷ sau. Vả lại, người ta không chỉ giới hạn vào những kịch bản do các cha Dòng Tên Đức sáng tác. Phương pháp tập quyền trung ương của Dòng Tên đã giúp cho việc trao đổi thêm phong phú. Kể từ năm 1578, bề trên tỉnh dòng Hoffaus đã gởi thỉnh nguyện lên bề trên tổng quyền yêu cầu ngài chỉ thì sáng tác hay sao lại tại Roma những bản kịch nổi tiếng (13). Các cha Dòng Tên Ý, Hòa Lan, Pháp gởi ra ngoài nước nhiều vở kịch đặc sắc về nội dung và nghệ thuật sáng tác. Riêng trường phái Anh tại Roma, năm 1650, cha Dòng Tên người Anh Joseph Simeons (+1671) một người mới trở lại, đã khuyên vua Jacques II trở lại đạo, và đã cho trình diễn những vở kịch do cha sáng tác, có nhiều nhân vật hào hùng làm rạng rỡ lòng trung thành với Thiên Chúa, với vua và với lương tâm. Các vở kịch do Dòng Tên sáng tác được phổ biến và trình diễn trước tiên tại các trường và trên các khán đài của dòng, rồi tại các trường học của các dòng khác nữa, đặc biệt tại các trường của dòng Bênêđitô và tại các đại học mới được thành lập ở Salzbourg và ở Einsiedeln. Khắp mọi nơi, người ta đã đem lên sân khấu vở kịch Pietas victrix (Lòng Thương Xót toàn thắng) (14), cho tới khi, vào khoảng cuối thế kỷ, ở đây hay ở nơi khác, chính phủ và thượng tầng chánh trị đã lấn át số phận của một cá nhân, nếp sống thanh lịch đã vượt qua ải tiến hóa lưỡng nan quá tàn nhẫn của định mệnh.

Tuy vậy, phải nói là tiếng latinh chỉ được thay thế bằng ngôn ngữ phàm tục và bình dân cách ngẫu nhiên trong những tiết mục chuyển tiếp, cũng đủ tạo cho kịch trường của Dòng Tên một âm điệu quý phái, vì vậy loại kịch này chỉ dành cho giới trí thức lỗi lạc. Cùng tiêu chuẩn đó, Jakob Balde người Alsace áp dụng cho những bài thi ca tuyệt tác do ông sáng tác bằng la ngữ và ông là thể hiện một thứ nguyên mẫu của con người thời đại baroque. Người sinh viên luật trẻ tuổi ở Ingolstadt đã đập tan cây đàn của anh, lúc nửa đêm, vào cây cột nhà của người yêu rồi la lên: ”cantatum satis, frangiton barbiton” trước ngày vào tu viện Dòng Tên và suốt cuộc đời anh bị hồn thơ thi ca trữ tình theo đuổi

mãi. Nhưng người ta có thể nghĩ rằng một số cha Dòng Tên đã công nhận giới hạn của thi văn la ngữ. Bidermann đã góp nhặt nhiều bài ca bình dân Đức và xuất bản dưới tựa đề Himmelsglocklein (Những chuông nhỏ trên trời). Đồng thời với ông, nhà quý tộc Friedrich von Spee (+1633), trong thơ vắn trữ tình của ông tràn đầy những tình cảm nồng nàn, đã vun quén một thứ Kitô giáo sâu xa mà ông đã diễn tả trong một hình thức thi văn bằng Đức ngữ (Trutz nachtigall): "Mặc dầu con chim sơn ca". Họ là những ngoại lệ.

Trong những nước nói tiếng Roman, sự việc lại khác hẳn, cho dù chúng ta không kể đến ở đây Pierre Corneille (+1684) cựu học sinh của các cha Dòng Tên. Thi sĩ Tây Ban Nha Calderon de la Barca (1600-1681), trong ngôn ngữ nước ông, xuất hiện như một thi hào baroque tài ba. Khi còn là sinh viên, ông biết những vở kịch giáo huấn của các cha Dòng Tên, ông vào đời bằng nghề chiến binh, ông tham gia chiến tranh và mãi sau mới được thụ phong linh mục, lúc đã 51 tuổi. Suốt những năm trước và sau biến cố đó, với một thiên tài vượt hơn những đại văn sĩ, ông đã sáng tác nhiều vở kịch cho sân khấu phàm tục và nhiều vở kịch cho lễ Mình Thánh Chúa (auto-sacramentales), trình diễn liên tục trong suốt tám ngày. Những bản kịch ấy đặt trọng tâm vào sự diễn giảng và sự thờ lạy Thánh Thể, sự tôn vinh và sự khải hoàn của Mình Thánh Chúa theo những định tín của công đồng Trente. Những màn trung gian có tính cách bình dân đã đánh dấu cho những định nghĩa đó. Như trong những vở kịch của Bidermann, ở đây khán giả tiếp nhận một bài giảng dưới hình thức kịch trường mà không bị bắt buộc phải lấy một quyết định, nhưng bị lôi cuốn vào đại phong trào do Giáo Hội chủ trương: tôn vinh sự khải hoàn của Thiên Chúa toàn năng và yêu thương. Toàn thể vũ trụ trở thành diễn viên. Lòng thương xót và tội lỗi, ý chí và tinh thần ở đây được nhân cách hóa, Trời và Đất từ tạo thiên lập địa cho tới ngày nay là tấm màn che tất cả. Thần học và kinh nghiệm thần bí được trình bày, Thánh Kinh và phụng vụ được nổi bật lên cách khác thường. Một cách nào đó, ai đến xem kịch đều tham gia vào sự tự hào thống thiết của một Kitô giáo toàn thắng và bén rễ sâu vào tâm khảm của các tín đồ.

XVI. LÒNG ĐẠO ĐỨC VÀ LỐI THUYẾT GIÁO BAROQUE.

Lòng sùng kính phép Thánh Thể do công đồng Trente chủ xướng là một trong những hiện tượng đặc biệt về lòng mộ đạo thời baroque. Công đồng Trente đã hủy bỏ nhiều lạm dụng trong cách thực hành lòng tôn sùng Thánh Thể thời Trung Cổ, như việc bổn đạo rước Máu Thánh Chúa nơi chén thánh và việc rước lễ ngày thứ sáu Tuần thánh đương nhiên bị bãi bỏ để tránh mọi giải thích sai lầm của các nhà Cải cách và không áp dụng những đặc ân địa phương cho phép rước lễ dưới hai hình sắc. Nhưng công đồng nhấn mạnh cách đặc biệt về lòng tin có sự hiện diện thật sự của Chúa Giêsu trong phép Thánh Thể. Mình Thánh Chúa được lấy ra từ cái hộp nhỏ đựng Mình Thánh hình gôtíc và đặt trên bàn thờ ngay giữa nhà thờ. Trên bàn thờ người ta làm một nhà tạm mỹ thuật, cất Mình Thánh Chúa ở trong, hai bên có Thiên Thần quỳ chầu thờ lạy. Trên nhà tạm, người ta xây thêm một ngai tòa để đặt Mình Thánh Chúa trong các giờ chầu và đặt một cái lọng che ngai tòa. Trong mọi nhà thờ, người ta dùng mặt nhật quý giá tượng trưng cho mặt trời và bên trên mặt nhật thường gắn vương miện. Hoàng đế Ferdinand II tự coi mình là vô địch về việc tôn sùng phép Thánh Thể (Pietas austriaca eucharistica), năm 1622, ngài đã ra sắc lệnh buộc triều đình Vienne từ nay phải tham gia cuộc rước kiệu hằng năm vào dịp lễ Thánh Thể để tôn sùng phép Thánh Thể (15). Trong các nước Roman, mỗi khi có rước kiệu, các quan cận thần và các quan trong triều, áo mão đại trào và mang gươm dài bên hông tháp tùng theo kiệu. Những cuộc rước kiệu này trở thành những đoàn người sùng kính với những lễ nghi quân đội. Dưới sự thúc đẩy của các cha dòng Tên, sự trưng bày Mình Thánh Chúa trong lúc cử hành thánh lễ được lan rộng vượt qua ngoài các lãnh thổ nói tiếng Đức. Tất cả đều tỏ lòng biết ơn vua về lòng tôn sùng phép Thánh Thể. Lòng tôn sùng được thể hiện cụ thể trong đội quân hầu danh dự, trong việc tĩnh tâm và nguyện gẫm, trong các nghi lễ triều đình. Mọi người quan tâm dọn mình rước lễ sốt sắng. Người ta không tiến lên gần bàn thờ và đứng để rước như trước nữa, mà quỳ gối xung quanh bao lơn chắn quanh cung thánh. Vào cuối thời đại baroque, việc rước lễ lần đầu của trẻ em được tổ chức với lễ nghi tập thể do sáng kiến của người Ý. Người ta còn cử hành nghi thức hòa giải và đền tội chung hầu nêu bật ý nghĩa đoàn người thống hối tìm về với Thiên Chúa. Riêng trẻ em mặc y phục thiên thần để nêu cao ý nghĩa "các em được mời dự tiệc thánh với các Thiên Thần".

Nhưng quần chúng nhận biết trong Thánh Thể còn hơn vua trên các vua, sự hiện diện của Thiên Chúa làm người, gánh nhận sự vô ơn của những kẻ chối bỏ Chúa. Còn việc lãnh nhận bí tích Thánh Thể mỗi khi dâng lễ, theo như Công đồng Trente khuyến khích, giáo hữu còn ít siêng năng và sốt sáng hơn so với thời Trung Cổ. Những nhà truyền giáo bình dân đầy nhiệt huyết nhất là các cha dòng Tên, đi xa hơn các quyết định của thế kỷ XVII, khuyên năng rước lễ: ngoài những ngày lễ Giáng

Sinh, lễ Phục Sinh và lễ Chúa Thánh Thần hiện xuống, nên rước lễ trong những ngày lễ trọng kính Đức Mẹ. Hơn thế, trong các trường học dòng Tên, những ngày lễ có rước lễ còn là những ngày Chúa nhật dâng kính cách riêng cho thánh Ignace và thánh Louis de Gonzague. Những hội viên thuộc các hội đoàn đạo đức thường rước lễ hai tuần một lần. Tại các xứ truyền giáo bình dân hoặc tại các trung tâm hành hương được báo cáo là số người rước lễ lên rất cao vào đầu thế kỷ XVIII. Abraham a Santa Clara hăng say cổ võ việc năng rước lễ, nhưng gặp nhiều chống đối, nhất là vào lúc thuyết Janséniste bắt đầu xuất hiện. Những hội đoàn đạo đức thời Trung Cổ lại có dịp trăm hoa đua nở. Tại Roma, giáo dân quy tụ thành hội đoàn tôn sùng đặc biệt Chúa Giêsu Thánh Thể. Năm 1539, đức giáo hoàng Phaolô III nâng hội đoàn này lên hàng hội của giáo triều và mang danh hiệu là Hiệp Hội Thánh Thể, lan rộng mau chóng trên toàn thế giới Công Giáo. Năm 1592, đức giáo hoàng Chément VIII đã cho phổ biến trong các nhà thờ tại Roma kinh nguyện 40 giờ để cử hành lễ táng xác Đức Chúa Giêsu trong huyệt đá. Sau chiến tranh 30 năm, tiểu vương xứ Bavière và tổng giám mục thành Mayence thành lập trong lãnh thổ các đội chầu phiên. Hiệp hội Thánh Thể Paris sẽ nói đến sau, là một trong những bằng chứng sống động về lòng đạo đức này. Rất nhiều sinh hoạt đạo đức bình dân thoát sinh và phát triển từ niềm tin vào phép Thánh Thể: Chúa Giêsu hiện diện thực sự trong Mình Thánh, Ngài đầy khoan dung và yêu thương, Ngài chan hòa ân sủng xuống cho cả nhân loại và từng linh hồn.

Khuynh hướng đa cảm quá nhiều cá tính, tuy đã được kèm chế, vẫn là một trạng thái điển hình của lòng đạo đức bình dân thời ấy. Tình cảm chế ngự lời cầu nguyện. Tu sĩ dòng Phanxicô Martin von Cachem, một trong những văn sĩ bình dân tôn giáo dồi dào nhất của thời đó, cổ võ lối ”cầu nguyện với con tim” (Herzdringende Gebet). Vượt quá thái độ khách quan và những tiêu chuẩn phụng vụ vững chắc, lòng đạo đức dựa trên cuộc tử nạn của Chúa Giêsu đôi khi công khai gây khó chịu cho người khác. Người ta thấy xuất hiện nhiều việc đạo đức mới do chính sáng kiến của giáo dân, như sự sùng kính bảy lần Chúa ngã xuống đất, sùng kính những vết thương nơi vai và nơi lưỡi Chúa Giêsu... Trong cuốn Thành đô thần bí của Thiên Chúa (Mitica Ciudad de Dios Meadrid 1670), nữ tu Maria d'Agréde thuộc dòng thánh Phanxicô người Tây Ban Nha (1602-1665), đã viết lại như của riêng bà, những tư biện của thời hạ Trung Cổ về sự khổ nạn của Chúa Giêsu mà chúng ta không thấy nói đến trong Phúc Âm. Rồi, Martino von Cochem đã viết cuốn Đời sống phi thường của Chúa Kitoâ (Das grosse leben Christi, 1680), làm cho giáo dân Đức quen thuộc với cuộc khổ nạn mới lạ đó. Những cuộc rước kiệu thứ sáu tuần thánh dưới thời Trung Cổ lại được dịp bành trướng trở lại, với người vác thánh giá và người chịu đánh đòn. Được các phụng hội khuyến khích, Người ta làm sống lại những tuồng về cuộc khổ nạn của Chúa Giêsu hoặc để tỏ lòng tôn kính cuộc khổ hình đau thương hay năm dấu thánh Chúa Giêsu, hoặc để hoàn tất lời hứa đã làm trong lúc bị dịch tả, như trường hợp ở thành Oberammengau và ở miền Bắc Bavière.

Lời kinh và những việc làm phúc đức bình dân kết hợp chặt chẽ dung nhan Chúa Kitô đau khổ với dung nhan Mẹ Ngài. Với nhiệt tình lớn lao và một tính khí hiếu chiến, dân Công Giáo bênh vực, bảo vệ dung nhan Chúa Kitô chống lại mọi đả kích của những nhà Cải cách. Chuỗi môi khôi trở nên biểu hiệu của người công giáo, người ta đọc phần thứ hai của kinh Kính Mừng cách liến thoắng lạ thường. Hình ảnh Đức Mẹ Vô Nhiễm xuất hiện trên những cờ xí của liên minh Công Giáo trong chiến cuộc 30 năm. Để tỏ lòng biết ơn, hoàng đế dựng một cây cột cao ”Am Hof” (đền vua thành Vienne) như ngài đã hứa trong lúc Thụy Điển lâm nguy. Cột trụ này dùng làm cột trụ mẫu cho nhiều cột trụ kỷ niệm và trên chót những cột này ngự trị nữ vương toàn thắng của các cuộc chiến tranh nhân danh Chúa. Hoàng đế Ferdinand III còn phong cho Đức Mẹ danh hiệu ”Siêu chiến lược gia” (Archistratège). Vua Maximilien de Bavière gọi Mẹ là Quan Thầy của nước ngài và ra lệnh cho một đội lính hầu danh dự luôn luôn túc trực trước ảnh của Mẹ tại dinh thự ở Munich. Theo thói quen của thời ấy, vua Maximilien và vua Ferdinand II đã lấy máu viết những hàng chữ chúc tụng Mẹ (16). Những việc tôn kính Đức Mẹ trong tháng năm bắt đầu được phổ biến trong khắp nước Ý vào cuối thời kỳ đó. Những phụng hội ca ngợi ơn ”cứu trợ những người công giáo” thì rất nhiều. Tuy nhiên, tất cả các lễ Đức Mẹ quy hướng về đỉnh cao là lễ Đức Mẹ Lên Trời: Mẹ khải hoàn lên Trời trong huy hoàng oai nghi, giữa đông đảo Thiên Thần hân hoan hầu vệ Mẹ. Nữ Vương Thiên Đàng đội mũ triều thiên mà giám mục thành Wurzbourg, Echter von Mespelbrunu đã tuyên phong là ”bà chủ lâu đài” của ông. Đó là những hình ảnh rất được ưa chuộng trong thời baroque.

Bên cạnh Mẹ Thiên Chúa là đoàn lũ các thánh mà những hài cốt được giữ gìn cách trân trọng trong các tu viện và được giáo dân tôn kính với lòng tin tưởng cao độ, nhiều khi đi quá trớn mặc dầu có nhiều cảnh cáo của các cha trên tòa giảng. Người ta coi các Thánh như một triều đình của vua trên trời. Các ngài đã là chứng nhân dương thế của vua trên trời và từ nay các ngài lại dự lễ hiến sinh cực thánh trong những phòng khánh tiết rộng lớn, là những giáo đường kiểu baroque với vòm bán nguyệt lộng lẫy biệu thì muôn vàn vinh quang. Người ta chuyển rời cách trọng thể những hài cốt của các

thánh trong các hang toại đạo. Người ta vận động thỉnh cầu ban các ân xá, người ta tổ chức những cuộc rước kiệu các Thánh tại các địa điểm hành hương, như ”cuộc quần ngựa máu” ở Weingarten, tại miền Bắc Souabe. Tất cả những sự việc đó kéo dài cho tới giữa thế kỷ XVIII.

Những phương pháp kích động tình cảm và gây cảm xúc cũng là những hình thức mộ đạo của tin lành Đức thời ấy. Chúng ta không nên quên rằng thời kỳ đó cũng là thời kỳ nhạc kịch tôn giáo về lễ Giáng Sinh và kịch thương khó Chúa Giêsu theo thánh Mathêu của Jean Sébastien Bach, cũng như những kịch nhạc về Thánh Kinh của Georg Friedrich Handel, bộc lộ bao nhiêu tình cảm tôn giáo sâu xa với một âm hưởng vươn lên thật cao vời. Khoa thuyết giáo cũng tùy tiện dùng những phương pháp tương tự để đánh động lòng giáo dân. Ẩn sĩ dòng thánh Augustin, Abraham ở Sancta-Clara (Ulrich Magerle, 1644-1709) là nhà thuyết giáo baroque nổi danh nhất trong các lãnh thổ nói tiếng Đức. Ở Vienne và Graz trong thời kỳ đại thiên tai, dịch tả hay trong lúc Thổ Nhĩ Kỳ đe dọa, nhà thuyết giáo của triều đình không nguyên chỉ dùng những lời an ủi suông, mà ông còn tha thiết khuyến khích giáo dân có lòng đạo đức thật sự và lòng sám hối chân thành. Khi Abraham giảng, người ta nhận thấy có sự hiện diện toàn thể triều đình Habsbourg, bắt đầu là hoàng đế Léopold I, các tổng trưởng triều đình và thần dân, cho đến những thành phần trung lưu và những nông dân lưu vong, những người thấp hèn và những giáo dân đạo đức. Ông trình bày các bài giảng như những bức tranh và với những câu chuyện đầy vẻ hài hước nhưng ông vẫn tự chủ trong lời nói khôn ngoan và một óc tưởng tượng rất phong phú. Ông nói rất thẳng thắn và không quan tâm đến địa vị xã hội của các thính giả. Tóm lại, đối với ông đó chỉ là những cái mồi để phụng sự cho sự thật vĩnh cửu mà chính ông là phát ngôn viên, ông không cắt xén gì hết và nói khảng khái không gì lay chuyển được. Theo phát biểu của một sử gia văn học, những tác phẩm của Abraham như: Merk's Wien (1679) và Auf, auf, Ur Christin (1683) (có nghĩa tương tự như: ”Hãy nhớ điều đó, Vienne” và ”Hãy đứng lên, hãy đứng lên, người kitô giáo”), là kiệt tác về văn xuôi baroque, nội dung cũng như hình thức” (17). Bên cạnh ông, một số đông các vị thuyết giáo dòng Phanxicô dùng ngôn ngữ của đám bình dân để chỉ dẫn những con đường cứu rỗi cụ thể và gợi ý, giới thiệu một Kitô giáo thực tiễn, không đòi hỏi quá đáng trong đời sống thường nhật, về nghề nghiệp của mỗi cá nhân và trong những khó khăn hàng ngày. Các ngài cũng biết nhiều vị thuốc tự nhiên chống nản chí như: uống một ly rượu, đi dạo mát hay chơi một bàn ky (quilles), chơi hay nghe âm nhạc và bài ca. Người khuyên dùng những môn thuốc này để chống lại sự nhàm chán là một người trở lại đạo tên là Prokop von Templin (+1686), tu sĩ dòng Phanxicô, gốc ở Marche de Brandebourg. Prokop giúp chúng ta hiểu được thi văn baroque. Là nhà thuyết giáo baroque, ông đã sáng tác 536 bài hát. Một người khác là cựu kịch sĩ ở Innsbruck và Vienne, tu sĩ dòng Phanxicô, tên là Laurentius von Schnifis. Tại miền Vorarlberg, với tác phẩm Mirantische Maienpfelf (1691), ông đã soạn những bài hát bình dân mà mấy bài đã dành được một chỗ ngồi trang trọng trong tuyển tập những bài hát bình dân nổi tiếng nhất và vẫn luôn được dân công giáo hát (18). Một lối thuyết giáo rất khác biệt đến từ Ý. Đó là các bài giảng được trình bày theo lối câu chuyện, bóng gió và tìm cách dựa theo những nét thiêng liêng và nghệ thuật mà không quan tâm phê phán. Còn có lối thuyết giáo khác biệt nữa là lối cứng rắn mà trong vòng 27 năm, cha Dòng Tên người Ý là Paolo Segneri (1624-1694) đã xử dụng tại nước Ý vào dịp Mùa Chay. Những bài giảng loại này thường dài dòng, không muốn gây mộng tưởng như trong lối baroque mà chỉ mạnh mẽ thúc đẩy thính giả ăn năn trở lại và cải thiện thật sự. Các cha truyền giáo bình dân Dòng Tên tại Thụy Sĩ và miền Nam nước Đức đã bắt chước phương thức rao giảng của cha Ségnéri.

CHƯƠNG IX

MẦM MỐNG TỤC HÓA :

VƯƠNG QUYỀN CHUYÊN CHẾ

VÀ TRIẾT THUYẾT MỚI

Trường phái Baroque đã làm sống lại nhiều lãnh vực của thời Hạ Trung Cổ. Lòng đạo đức của dân chúng thừa hưởng di sản của những thế kỷ trước thời Cải cách, có lẽ ít lệch lạc hơn và không có sự rối loạn nội tâm của buổi đầu thế kỷ XVI. Lòng tin không lay chuyển hình như bùng dậy trong xã hội công giáo; các dòng tu lớn thời Trung Cổ, nhất là các tu sĩ Đa-minh, đã thực hiện được một công trình thần học nhắc lại những thời đã qua. Sự thánh thiện của Giáo Hội Công Giáo lại được biểu lộ nơi một số đông nam nữ tín hữu. Nghệ thuật thời này cũng khó hình dung được nếu không có những công trình được thực hiện trước đó. Với tham vọng chế ngự các vua chúa, triều đại các giáo hoàng

Piê V hay Sixte Quint có những nét tiêu biểu của thời Trung Cổ. Các tương quan giữa nước Đức và giáo triều, giữa Giáo Hội của Đế quốc và Giáo Hội hoàn vũ trong thế kỷ XVII còn dựa trên căn bản các thỏa ước (Concordats) của thế kỷ XV.

Nhưng sự chấn hưng của xã hội Trung cổ được thể hiện qua các hình thức trên đây hay những hình thức khác, phải chăng chỉ là một «giả biến hóa» theo nghĩa của Spengler dành cho danh từ này? Nhiều mãnh lực hủy hoại đang lớn dần và đục phá từ bên trong nền văn hóa baroque, ngoài mặt có vẻ như y nguyên không kẽ nứt, mà còn tăng thêm vẻ hoa mỹ dưới những đường nét đan chéo của nghệ thuật rococo. Nhưng chỉ cần một cơn bão cũng đủ làm sập đổ cả tòa nhà, cả cái thế giới baroque vì thế giới này thiếu tính chất bền chặt.

I. SỰ SUY TÀN CỦA CÁC CƯỜNG QUỐC CÔNG GIÁO.

Trên bình diện thuần túy chính trị, thời hưng thịnh và hùng mạnh của Đạo Công Giáo đã qua. Nay không còn Đế quốc thánh thiêng hay một Đế quốc nào khác còn mong muốn hay có khả năng bảo hộ Giáo Hội. Các dự tính cải cách để thiết lập một Đế quốc hùng mạnh không được thực hiện vì những xáo trộn do phong trào Cải cách gây nên ; ngược lại, ba thập niên bàn cãi chính trị với các nhà Cải cách chỉ là một chuỗi nhượng bộ giữa hoàng đế và các đế vương, một chuỗi khước từ quyền lợi và bổn phận của Đế quốc. Điều mà lúc đầu chỉ là chiến thuật và khẩn thiết nhất thời thì nay trở thành luật pháp bởi hòa ước tôn giáo tại Augsbourg và các hiệp ước Westphalie, dưới sự bảo đảm của các cường quốc. Đế quốc trở thành một tổ chức song phương. Tài nguyên, thế lực, vũ lực và tiền bạc của Đế quốc không còn được sử dụng cho Giáo Hội, ngay cả để cứu trợ giáo dân lâm nạn như trong các trận giặc chống lại người Thổ Nhĩ Kỳ. Cuộc giải phóng tốt đẹp thành phố Vienne năm 1683 chỉ là một biến cố may mắn . Ý thức về Đế quốc đã bị xóa mất. Ngay trong các quốc gia công giáo, người ta chỉ ích kỷ quan tâm đến những vấn đề nội bộ. Để chống đối hoàng đế, các hoàng thân vùng Rhénanie có quyền tuyển cử thường liên minh với nhau, hay ít ra họ tìm sự hậu thuẫn của nước Pháp. Các hầu quốc công giáo và cả miền Bavière, suy yếu vì xung đột liên miên với Áo quốc, không thể tự mình chống lại chính sách bành trướng có hệ thống của các hoàng thân tin lành miền Prusse-Brandebourg; các hoàng thân này xưng vương năm 1701 và tạo được một thế đứng vững mạnh ở miền hạ sông Rhin. Ngoài sự chống đối ngấm ngầm của thiểu số người tin lành sống ẩn kín, quốc gia của nhà Hasbourg còn phải đối đầu với vô số vấn đề nan giải; các vấn đề này liên quan đến nước Hung Gia Lợi, ở tây nam của Đế quốc, và các lãnh thổ thừa hưởng được từ gia tài nước Tây Ban Nha năm 1714, nhân Hòa ước Rastatt, là những mảnh đất rải rác giữa các ngoại bang, xa trung tâm Áo, nên luôn bị hăm dọa.

Ngoài Đế quốc, còn có những cường quốc công giáo là các nước Tây Ban Nha với Bồ Đào Nha, và nước Pháp. Nước Ba Lan, tình thế luôn thất thường vì nội bộ chia rẽ, và nước Ý, quá phân tán, nên không đáng kể. Nhưng vào cuối thời kỳ này thì Tây Ban Nha, Bồ Đào Nha và nước Pháp lại rơi vào số các cường quốc đang suy đồi.

Nước Tây Ban Nha, ở thế kỷ XVI, đã đưa một phần lớn Tân Thế Giới vào đạo công giáo, và dù đã xung đột bao nhiêu lần với giáo hoàng dưới triều vua Philippe II, cường quốc công giáo này luôn sẵn sàng chống lại phong trào Cải cách ở Anh quốc và tình trạng hỗn mang ở Pháp, thì sang thế kỷ XVII cũng từ từ mạt vận. Dù vậy Đế quốc hải ngoại của họ vẫn tồn tại, và họ tiếp tục gởi các thừa sai sang tận Californie và Phi Luật Tân trong thế kỷ này vẫn còn là một cơ sở truyền giáo cho cả vùng Viễn Đông. Nhưng chính quốc thì đang suy yếu dần. Có nhiều nguyên do : bị mất Hoà Lan, miền Catalogne đòi tự trị, Bồ Đào Nha đòi độc lập (1640) và Tây Ban Nha phải công nhận năm 1668, và nhất là cuộc chiến dai dẳng chống Pháp. Richelieu đã khai chiến đánh Tây Ban Nha năm 1635; người Pháp ủng hộ cuộc nổi loạn của thành Barcelone và xâm chiếm Hòa Lan của Tây Ban Nha. Hòa bình chỉ được tái lập năm 1659 với hòa ước Pyrénées, do đó Tây Ban Nha phải nhường lại cho nước Pháp vùng Artois và Roussillon. Năm 1665, vua Charles II lên ngôi, vì mang bịnh bất trị nên tạo cớ cho một cuộc chinh chiến trên toàn cõi Âu châu, vua chúa tranh giành quyền kế vị ông hoàng không con nối dõi này. Trong cuộc chiến thừa kế này, diễn ra trên biển cả cũng như trên đất liền, từ Tây Ban Nha đến Bỉ, từ Cologne, Naples đến Hung Gia Lợi, Tây Ban Nha hoàn toàn mất đi vị thế cường quốc của mình. Nhà Habsbourg và các quận công Savoie chia nhau các lãnh địa của Tây Ban Nha ở Âu Châu; Pháp chiếm được địa vị ưu thế.

Nhưng nước Pháp cũng bị nhiều thiệt hại nặng. Với hòa ước Utrecht, năm 1713, nước Pháp phải nhường lại cho Anh miền Tân Cách Lan, Tân Địa (Terre-Neuve) và những lãnh thổ khác ở Gia Nã Đại. Đây là bước đầu đế quốc thuộc địa Pháp tại Bắc Mỹ đi vào suy tàn, và chỉ trong nửa thế kỷ thì

sụp đổ hoàn toàn. Một số công ty của Pháp ở Ấn cũng được chuyển lại cho nước Anh. Nhất là ảnh hưởng của Bồ Đào Nha chỉ còn giới hạn trên vài lãnh thổ nhỏ. Người Hòa Lan và Đan Mạch thiết đặt những thương cục trên bờ biển miền Đông và Tây, kề cận các thương cục của công ty Đông Ấn (Indes Orientales). Ở Nam Dương, người Anh đã lập nghiệp vững vàng tại Sumatra. Bồ Đào Nha nhỏ không đủ người để vừa giữ xứ Ba Tây rộng lớn, vừa giử quyền bá chủ trên Nam Dương quần đảo, và nhờ đó giữ ảnh hưởng của mình ở Viễn Đông.

Sự lãnh đạo chính trị được chuyển qua tay các cường quốc tin lành. Các cường quốc hải quân, Hòa Lan và nhất là Anh quốc, gầy dựng đế quốc của họ. Sau cuộc chiến dành ngôi Tây Ban Nha, các cường quốc này lên giọng, ngay cả ở Âu châu, và được sự hỗ trợ của đại binh nước Prusse (Phổ), cũng như đã nhiều lần ký kết liên minh với nước này. Nước Pháp chỉ có thể tự hào đã lấn chiếm đất trên vùng sông Rhin của Đế quốc và của nhà Habsbourg. Cùng với sự phát triển của các nước tin lành, nước Nga ly giáo tăng cường quyền lực của mình. Dưới sự lãnh đạo của Pierre le Grand, quân đội Nga lần đầu vượt sông Oder. Ưu thế ở Bắc Âu chuyển từ Thụy Điển qua nước Nga giờ đây đã có mặt vững mạnh bên bờ biển Baltique.

Những thay đổi ở Gia Nã Đại, ở Ấn Độ và Nam Dương đã ảnh hưởng cách nào đó đến công cuộc truyền giáo của đạo công giáo. Trên nguyên tắc, đạo công giáo bị cấm tại các thuộc địa mới của Anh. Ở Gia Nã Đại, các thừa sai công giáo bị các tín đồ thanh giáo (puritains) bắt bớ dữ dội. Ở Sumatra và các đảo nhỏ thuộc quần đảo la Sonde, công ty Đông Ấn dung thứ hơn, nhưng ở đây việc giữ đạo công giáo công khai cũng bị cấm và nếu bất tuân sẽ bị nghiêm trị. Ở Tích Lan, người Hòa Lan bắt bớ các linh mục bản xứ. Dưới sự kiềm chế, việc quản trị giáo hội dần dà bị sụp đổ khắp nơi; công cuộc truyền giáo đi tới chỗ thất bại dù không biến mất hoàn toàn; giờ đây lại gặp phải sự cạnh tranh quyết liệt của các nhà truyền giáo tin lành. Năm 1620, công ty Hòa Lan Đông Ấn đã thiết lập tại Leyde một chủng viện dành cho việc truyền giáo tin lành ở Nam Dương. Dưới thời Cromwell, cũng đã được sáng lập tại Luân Đôn một hội yểm trợ công cuộc truyền giáo cho người da đỏ Bắc Mỹ. Ngược với thái độ của những người tin lành theo phái Cải cách, những người theo phái Luther lúc đầu đứng ngoài lề công cuộc truyền giáo. Nhưng với ảnh hưởng của A.H. Francke người sùng tín, đã phát sinh tại Halle một nguồn lực truyền giáo và một phái đoàn Luther được gởi sang Ấn Độ. Bartholomeus Ziegenbalg (+ 1719) làm trưởng đoàn và xử dụng rộng rãi phương pháp thích nghi với ngôn ngữ và văn hóa bản xứ - một phương pháp tương đương với các phương pháp của các Cha dòng Tên - nhưng không bị ảnh hưởng của cái ý niệm quen thuộc của Leibniz, là "bành trướng đức tin bằng phương pháp khoa học".

II. SỰ YẾU KÉM CỦA CÁC NƯỚC TUỲ THUỘC GIÁO HOÀNG.

Các nước tùy thuộc giáo hoàng, mà trước kia người ta nghĩ rằng sẽ bảo đảm được sự độc lập thiêng liêng cho giáo hoàng và tính phổ quát của sứ mạng Giáo Hội, thì càng ngày càng chịu hậu quả của chính sách chính trị quốc tế lôi cuốn. Năm 1598, thành phố Ferrare được thâu hồi là nhờ sự giúp đỡ của vua Henri IV nước Pháp. Năm 1607, các nước tránh được cuộc chiến võ trang với Venise là nhờ sự can thiệp của một hồng y thân cận với vua nước Pháp. Trong trận giặc Ba mươi năm, các nước thuộc giáo hoàng đã cung cấp một ngân khoản viện trợ tài chánh rất quan trọng lúc đầu (sau đó bớt dần), cung cấp cho hoàng đế và liên minh. Năm 1623, giáo hoàng một lần nữa còn đảm nhận vai trò hòa giải trong cuộc xung đột giữa Tây Ban Nha và Pháp về vùng Valteline, mảnh đất nối liền hai tỉnh Milanais và Tyrol. Với tính cách là người quản lý tài sản, giáo hoàng cho quân đội chiếm lấy vùng đất bị tranh giành trên đây. Nhưng Richelieu đã cho đánh đuổi đội quân giáo hoàng. Sau đó, vì những đắn đo chính trị nội bộ mà hồng y đã không đưa quân đánh lại giáo hoàng. Cuộc tranh cãi dành một lãnh thổ giáo hoàng giữa nhà Barberini và công tước Farnèse biến thành một cuộc chinh phạt chống Parme, gây cớ cho Venise và Toscane liên minh chống lại giáo hoàng. Sau một cuộc chiến không ngã ngũ, cuộc tranh chấp chỉ có thể kết thúc năm 1644, một lần nữa nhờ sự can thiệp của nước Pháp. Cuộc chiến của công tước Castro này cho mọi người thấy rõ sự bất lực về chính trị cũng như quân sự của Đức Urbain VIII. Các nước trực thuộc giáo hoàng ngày càng nợ nần, vì nông nghiệp và kỹ nghệ suy sụp, vì số tiền phải cung cấp cho bà con các giáo hoàng, và nhất là các chi phí quân sự lớn lao của giáo hoàng Barberini (Đức Urbainâ VIII). Trong cuộc chiến Ba mươi năm, Roma e ngại sự đe dọa của Tây ban nha hay của các lực lượng Đế quốc. Các nước trực thuộc giáo hoàng trở thành một chướng ngại cho giáo hoàng khi phải quyết định những vấn đề liên quan đến nội bộ của Giáo Hội. Cuối cùng, các cường quốc xem các giáo hoàng như những tiểu vương người Ý mải mê tranh chấp với nhau. Vào cuối thời kỳ này, còn xảy ra một cuộc chiến giữa giáo hoàng và hoàng đế ; trong cuộc chiến dành ngôi nước Tây Ban Nha, các lực lượng hoàng đế sau nhiều lần xâm phạm sự trung lập của các nước trực thuộc giáo hoàng, cuối cùng đánh chiếm thành phố Comacchio

(1708). Các lực lượng giáo hoàng tan rã mau lẹ. Cả Rôma cũng bị đe dọa. Giáo hoàng một lần nữa phải nhìn nhận sự bất lực của mình và đành ký kết hòa ước công nhận quyền lợi của nhà Habsbourg như quyền lợi của mình, đi ngược lại ý muốn và thái độ của mình trước đây.

III. QUYỀN GIÁO HOÀNG VÀ CHÍNH SÁCH CHUYÊN CHẾ CỦA PHÁP.

Vì tình thế nội bộ mà nước Tây Ban Nha, dưới thời vua Philippe II, và sau đó nước Pháp của Richelieu và vua Louis XIV, phải áp dụng chính sách bạo lực để thôn tính đất đai hay ép buộc nhượng đất. Cuộc bầu cử giáo hoàng là môi trường hành động thuận lợi của các cường quốc. Các cường quốc đề cử bổ nhiệm một số hồng y để sau đó các vị này hành động như là các phát ngôn viên của mình trong các mật nghị bầu giáo hoàng với những chỉ thị rõ ràng, cũng như để gây ảnh hưởng trên cử tri đoàn và tạo phe phái thật sự. Các cường quốc công khai dùng quyền phủ quyết mà họ tự giành giật để chống lại ứng viên giáo hoàng nào không vừa ý họ. Sau những mưu toan của Tây Ban Nha lúc đầu chống lại chuyện bầu Baronius lên ngôi giáo hoàng, quyền phủ quyết trở thành yêu sách khai trừ (*l'exclusive*), như năm 1644, sau khi giáo hoàng thân Pháp, là Đức Urbanô VIII qua đời, vị hồng y giáo chủ Tây Ban Nha tuyên bố rằng ứng viên của nhà Barberini không xứng đáng được sự tín nhiệm của quốc vương Tây Ban Nha và do đó các cử tri phải liệu xử cho đúng. Năm 1670, Pháp và Tây Ban Nha, mỗi nước chống lại một ứng viên có nhiều triển vọng. Năm 1691, do hoàng đế khởi xướng, cuộc bầu cử Gregorio Barbarigo không thành. Barbarigo là một người tài ba và về sau được phong thánh. Tuy vậy, các hồng y đã hơn một lần làm cho các toan tính vụng về ấy thất bại.

Vương quyền của giáo hoàng bị khinh thường, cách riêng bởi nước Pháp. Về điểm này đại sứ Pháp tại Roma trong một lá thơ gửi về Paris, đã viết rằng : nhà vua xem quyền giáo hoàng như là một đặc quyền dành cho chủ nghiệp đoàn con buôn ở Paris (1). Sự việc xảy ra vượt quá những gì là danh hiệu được người ta gán cho một giá trị thái quá ở cái thời đại khoa mỹ vàkiểu cách này : chẳng hạn như các đại sứ Pháp, Tây Ban Nha và nước cộng hòa Venise đi vào Roma với những đoàn hộ tống võ trang hùng hậu, và các đại sứ Pháp đòi quyền bất khả xâm phạm của nhân viên ngoại giao mà dinh thự Farnèse được hưởng phải được công nhận cho cả khu phố xung quanh (điều mà người ta gọi là quyền đặc miễn khu phố, la franchise de quartier). Một lãnh thổ rộng lớn như thế sẽ mau trở thành một chỗ lẩn trốn lý tưởng và nơi nương thân cho hàng tội phạm, cũng như tạo nguyên cớ xung đột giữa nhân viên sứ quán và cảnh sát giáo hoàng. Trong một cuộc xung đột giữa đôi bên, chính vị đại sứ cũng bị uy hiếp. Đại sứ tức khắc rời Roma, Sư thần Tòa thánh liền bị trục xuất khỏi nước Pháp. Avignon bị chiếm và được tuyên bố là tài sản của vua nước Pháp và các công việc chuẩn bị chiến tranh đánh các nước thuộc giáo hoàng ép buộc giáo hoàng không những phải hạ mình xin lỗi cách nhục nhã, mà còn bị cưỡng bách phải nhượng bộ nhiều điều (1644). Nhưng những gì vua Louis XIV đạt được ở đức Alexandre VII, thì vua không đòi hỏi được ở Đức Innocent XI, vị giáo hoàng vĩ đại nhất trong các giáo hoàng của thế kỷ XVII. Ngài tuyên bố sẽ không tiếp một đại sứ nào không chịu từ bỏ quyền đặc miễn khu phố. Các cường quốc đành khuất phục. Ngoại trừ vị đại sứ Pháp, bất kể sắc chỉ của giáo hoàng vừa công bố quyết định bãi bỏ quyền đặc miễn, đi vào "Kinh thành muôn thuở" với một đoàn cận vệ võ trang, và đòi xử dụng quyền đặc miễn trước đây của mình như không có sắc chỉ. Giáo hoàng từ chối tiếp vị đại sứ và phạt vạ tuyệt thông vì tội ngạo mạn. Nhà vua đáp trả lại bằng những áp lực thông thường, và còn kêu gọi họp công đồng chung chống lại giáo hoàng. Nhưng Đức Innocent XI không nhượng bộ, và giáo hoàng kế vị được mãn nguyện khi vua Louis XIV vì những lý do chính trị đối ngoại phải hoàn lại lãnh địa Contat Venaissin và từ bỏ quyền đặc miễn khu phố.

Chuyện gây gỗ này chỉ là một màn phụ trong tấm đại bi kịch diễn ra trong cuộc đối đầu giữa chính sách chuyên chế kiêu hãnh của vua Louis XIV và ý thức của các giáo hoàng về bổn phận các ngài. Một bên là một ông vua trị vì thật lâu năm (1643-1715), tự đảm lấy chức thủ tướng cho chính mình, năm 1661, sau khi Mazarin qua đời, và lèo lái vận mệnh một quốc gia mà Richelieu đã tập trung cả quyền hành về trung ương. Bên kia, không dưới chín vị giáo hoàng, phần đông tuổi tác, thường là bạc nhược, tất cả đều đáng kính mến và nhân đức, nhưng không một vị nào, ngoại trừ Đức Innocent XI, có tầm vóc vĩ nhân đặc biệt của nhiều giáo hoàng ở thế kỷ XVI. Nguyên thủ của một nước nhỏ và yếu kém về tài chánh, được cố vấn bởi một hội đồng hồng y chia rẽ, các ngài có ý thức về trách nhiệm của mình trước luật pháp và lương tâm. Các ngài phải đối diện với một quốc gia đang khao khát được thống nhất về mặt tôn giáo, đang lôi cuốn Âu châu trên đường trí thức và khoa học, có một hàng giáo phẩm tận tụy, một đội ngũ cảnh sát tập luyện và cẩn mật, cùng một quân đội hùng mạnh. Cái tự do đầy phấn khởi, lòng say mê thánh thiêng và ham thích thắng lợi của thời đại baroque chưa thấm nhập lên tới Paris. Những đồ án của Le Bernin thiết kế cho điện Le Louvre không nhận được một phản ứng thuận lợi nào. Mái vòm điện Invalides ở Paris, nhà nguyện của vua ở điện Versailles

và nhất là le Louvres được kiến trúc theo những thể thức đơn giản và trong sáng của nghệ thuật cổ đại, nghệ thuật mà thời Phục hưng lấy làm kiểu mẫu. Một văn minh cổ điển hoàn toàn là văn minh cung điện, che khuất vẻ chói lọi của kiểu baroque Roma, và trong lãnh vực này mang lại địa vị hạng nhất cho nước Pháp và cho nhà vua (2) .

Hình thức văn hóa này có chung với văn hóa baroque những nguyên tắc tuyệt đối, nhưng cách thể hiện cụ thể thì khác xa với lý tưởng ban đầu của baroque Và chính nguyên tắc tuyệt đối này làm cho văn hóa baroque trở nên mong manh. Ở Roma, nếu ta không xét đến khía cạnh tôn giáo, còn hơn nữa ở Tây Ban Nha, và nhất là ở Pháp, văn hóa này chỉ chú tâm đến các giai cấp thống trị trong xã hội : đó là các vua chúa và hàng qúy tộc trong triều đình. Khi người ta quên đi rằng đức tin và phó thác vào Chúa đã toàn thắng, người ta chỉ còn thấy vinh quang và "danh dự", cái "danh dự" mà Corneille giới thiệu trong kịch bản le Cid như là cái giá trị cao cả nhất, có thể kiềm chế cả các đam mê của tình nhân. Các "nhân vật anh hùng" này còn ý thức chỉ mình họ nắm trong tay các "bí thuật của đế quốc". Như Thiên Chúa tự trời cao điều khiển thế giới một cách khó hiểu cho người trần, thì cũng thế, họ cai trị đế quốc, quốc gia của họ, theo những đòi hỏi của quốc gia. Như thế, các tư tưởng thời Phục hưng nay được biểu lộ mạnh mẽ ở Pháp hơn là ở Tây Ban Nha và ở Ý; thuyết nhân bản này mang dấu ấn của các triết gia theo trường phái Padoue và Machiavel : tán dương sự tính toán sáng suốt và lý lẽ của quốc gia vì mục tiêu cải thiện con người và xã hội, nên thay vì canh tân Giáo Hội theo như văn hóa baroque mong ước thì lại cổ võ quốc gia chi phối Giáo Hội. Ở Pháp, sự đoạn tuyệt với truyền thống của thời Trung cổ trở nên sâu đậm hơn nhiều, cho dù các truyền thống vẫn tiếp tục thấm nhập đời sống của thế giới baroque. Còn nhân bản Kitô giáo đã làm sáng chói Giáo Hội Pháp trước triều đại vua Louis XIV thì nay mất đi lòng hăng say lý tưởng vì bị ảnh hưởng của những mưu tính lạnh lùng đang tìm cách đặit mục tiêu làm lợi cho quốc gia. Gương xấu của vua và đời sống trụy lạc luân lý đã gây nhiều hiệu quả tai hại, từ đây trụy lạc đi liền với chế độ quân chủ, trụy lạc làm ô nhiễm cả triều đình, và lối đạo đức bề ngoài của vua lại càng làm cho các linh mục giải tội và giảng thuyết trong triều đình bối rối về lương tâm.

IV. PHONG TRÀO PHÁP GIÁO (Gallicanisme)

Cùng với hiện tượng đồng hóa nhà vua với quốc gia còn phải kể đến tinh thần quốc gia tự trị của Giáo Hội Pháp. Thật vậy, người ta gặp thấy ở khắp nơi một hình thức chống đối nào đó đối với chế độ trung ương tập quyền của các giáo hoàng, cũng như chống lại chủ trương tính bất khả ngộ của ngài vẫn chưa được công bố thành tín điều. Nhưng khuynh hướng chống đối Roma này gặp được một mảnh đất đặc biệt thuận lợi ở Pháp. Hình như chỉ ở nước Pháp mà theo từ ngữ của Pascal, người ta mới "được quyền phát biểu rằng công đồng có thẩm quyền trên giáo hoàng" (3). Chính vì các giám mục Pháp tham dự công đồng Trente chống đối nên công đồng đã không định nghĩa quyền bính tối thượng của giáo hoàng. Nghị viện từ chối thông qua các sắc luật cải tổ mà công đồng công bố, vì cho rằng đi ngược với "những quyền tự do của Pháp giáo". Những đặc quyền rộng rãi và thực sự của nhà vua trên Giáo Hội Pháp (quyền tự do xử dụng mọi lợi tức, đặc quyền là mọi tố tụng liên quan đến Giáo Hội Pháp không được diễn ra ở ngoài lãnh thổ Pháp...), là việc quản trị Giáo Hội Pháp hoàn toàn độc lập không có sự can thiệp của giáo hoàng. Những quyền này đã có từ buổi đầu của Giáo Hội Pháp, những quyền tự do của Pháp giáo thật ra là những quyền tự do xưa kia của Giáo Hội, một "phần luật phổ thông của Giáo Hội hoàn vũ" (4) (Pithou). Những quyền tự do của Pháp giáo chưa khi nào được định nghĩa một cách rõ ràng, hay kiểm kê một cách thấu đáo. Trong một tác phẩm mang tên *Các quyền tự do của Pháp giáo* (les Libertés de l'Eglise gallicane) xuất bản năm 1594, Pierre Pithou, một luật sư ở Nghị viện, trở lại đạo công giáo từ phái tin lành Calvin, liệt kê tám mươi ba điểm đặc biệt nói lên tính cách chính trị của Pháp giáo, sự độc lập của vương quyền đối với giáo quyền trong mọi chuyện trần thế, và những giới hạn do giáo luật đặt trên quyền giáo hoàng trong lãnh thổ Pháp. Nguyên tắc thứ nhất ám chỉ Bellarmin dù ông này chỉ gán cho giáo hoàng một quyền bính gián tiếp trên những chuyện thế tục. Những điểm giáo luật đề cập đến trong nguyên tắc thứ hai được hiểu theo một nghĩa rất rộng rãi, bao gồm không những các quyết định của công hội Pháp hay công nghị vùng, mà còn các tục lệ quen thuộc, cả đến quyền của vua triệu tập công đồng quốc gia, quyền sử dụng thỉnh nguyện thư đối với các sắc chỉ của giáo hoàng, chống đối chuyện triệu tập hay công du của giám mục sang Rôma, bác bỏ thẩm quyền của Đặcsứ Tòa thánh và quyền kêu gọi công đồng chống lại giáo hoàng.

Thẩm quyền tối cao về tín lý ở Pháp là Phân khoa Thần học Sorbonne. Các thần học gia Sorbonne trước kia đã bênh vực học thuyết của Bellarmin, nhưng sau đó vì chịu ảnh hưởng của Edmond Richer nên bị lôi cuốn theo chủ nghĩa Pháp giáo. Richer phủ nhận quyền bính tối cao của giáo hoàng, và gán cho vua quyền thẩm định cách tổ chức Giáo Hội có phù hợp với Giáo luật hay không. Theo

Richer, nhà vua chịu trách nhiệm về vấn đề này trước mặt Chúa chứ không phải trước mặt giáo hoàng. Tác phẩm của ông bị các công nghị vùng và giáo triều Roma cấm chỉ, và các quyết định trừng phạt ông đã kịp thời ngăn chặn sự xuất hiện một ly giáo mới, nhưng không hãn ngữ được sự bành trướng các tư tưởng của ông. Nghị viện cổ võ mạnh mẽ các tư tưởng của ông và năm 1663, ép buộc Sorbonne phải công khai ủng hộ giáo thuyết về Pháp giáo.

Chủ nghĩa này được các trào lưu quốc gia khuyến khích nhưng còn phải minh chứng sức tác dụng của nó trong các cuộc tranh chấp giữa giáo quyền và chính sách chuyên chế của nhà vua. Vấn đề đặc quyền quốc vương đã làm bùng nổ cuộc tranh chấp. Từ thế kỷ XIII, hoàng đế và các vua chúa không còn xử dụng quyền điều hành và thu lợi tức ở các địa hạt khuyết giám mục. Đặc quyền này chỉ còn tồn tại ở Pháp. Nhưng quan hệ hơn quyền thế tục này còn có đặc quyền tinh thần là quyền vua chỉ định các giám mục cho các địa phận trống tòa, ngoại trừ các nhà xứ cha sở. Đầu triều vua Louis XIV, đặc quyền này chỉ còn tồn tại ở một vài nơi trong nước. Nhưng nếu nhà vua gần như đã từ bỏ quyền thế tục bằng cách cho trao lại vị giám mục mới nhậm chức tất cả những lợi tức thu được trong khi trống tòa, thì nhà vua cương quyết giữ lại đặc quyền tinh thần. Các nhà luật học Pháp giải thích rằng đặc quyền quốc vương này thực ra dựa trên quyền bính của Giáo Hội địa phương thời đầu Trung cổ, là một quyền vương giả không thể nhượng. Vì thế mà đặc quyền này phải được áp dụng trên toàn lãnh thổ quốc gia. Do đó, một sắc lệnh nhà vua năm 1673 phổ cập đặc quyền quốc vương với tính cách hồi tố trên toàn nước Pháp. Quyết định giảm bớt quyền bính của giám mục - vì nhà vua, trước đây đã có quyền chỉ định giám mục, nay thêm quyền tự ý kéo dài thời gian trống tòa giám mục - quyết định được đón nhận trong sự yên lặng kính cẩn, từ vị Sứ thần Tòa thánh đến cả toàn thể một trăm hai mươi giám mục Pháp, ngoại trừ hai giám mục địa phận Alet và Pamiers, là hai thành phố nhỏ miền Nam nước Pháp : đó là các giám mục Pavillon và Caulet, đã được nhắc tới trước đây vì thái độ thiện cảm đối với thuyết Jansénisme. Hai vị trưng dẫn quyền bính của công đồng Lyon thứ hai cấm nới rộng đặc quyền của vua chúa trên Giáo hội. Nhà vua liền coi hai tòa giám mục trên như trống tòa, và phân chia lợi tức của hai nơi. Thật ra hai giám mục tiếp tục tranh đấu một cách đơn độc. Các tổng giám mục liên hệ cũng như các cha dòng Tên trong triều đều tán thành các quyết định của vua. Bấy giờ, hai ngài dù xưa kia đã có nhiều thiện cảm với thuyết Jansénisme, nay phải lên tiếng kêu cầu với giáo hoàng.

Đức Innocent XI, bấy lâu luôn hết sức tìm cách bảo vệ quyền bính giáo hoàng, giao cho một hội đồng hồng y cứu xét vấn đề đặc quyền quốc vương. Khi việc cứu xét đạt được kết quả dứt khoát, ngài gởi cho nhà vua những thư riêng rất cương quyết và yêu cầu nhà vua thu hồi sắc lệnh 1673. Nhà vua không hề nghĩ tới chuyện đó, nhất là sau khi một hội đồng hàng giáo sĩ Pháp phản đối giáo hoàng về vụ can thiệp, và họ ra tuyên ngôn trung thành với nhà vua. Năm mươi giám mục còn thỉnh cầu nhà vua triệu tập một đại hội bất thường của hàng giáo sĩ. Đại hội này, thật ra là nghị viện của Giáo Hội Pháp chuyên bàn cãi những vấn đề tài chánh, nhóm họp vào tháng mười 1681.

Đại hội, mà ngay lúc đầu các thành phần tham dự được tuyển chọn cẩn thận, đã tỏ ra hoàn toàn tùng phục nhà vua có bộ trưởng Colbert làm cố vấn. Ông này trước kia, khi giáo hoàng can thiệp vào việc cai quản địa phận Pamiers, đã lên tiếng yêu cầu ra tuyên ngôn về những giới hạn của giáo hoàng. Bossuet, vừa được nhà vua cất nhắc lên làm giám mục Meaux, tự cảm thấy có trách nhiệm đối với Giáo Hội hoàn vu,õ chính mình phải cho giáo hoàng một bài học : Bossuet không những sẵn sàng đọc diễn văn khai mạc, mà còn viết bản tuyên ngôn (5). Sự cộng tác giữa Bossuet và hội nghị không phải là không gặp khó khăn hay do dự, dù Bossuet không có một chút nghi ngờ nào trên các nguyên tắc. Trong tác phẩm *Học thuyết Hội Thánh Công Giáo* (Exposition de la doctrine de l'Eglise catholique), ông đã trình bày ơn bất khả ngộ của giáo hoàng và quyền bính thế tục của ngài như những đề tài được tự do tranh luận mà Giáo Hội đã từ khước quyết định. Tuy nhiên, ông không muốn đưa đẩy tình thế đến chỗ quá khích và sợ liên lụy đến chính bản thân. Sau cùng, ông đã hoàn toàn tùng phục nhà vua không chút do dự (6) Ông viết bản *Tuyên ngôn của hàng giáo sĩ Pháp giáo về quyền bính trong Giáo hội*, (Cleri gallicani de ecclesiastica potestate declaratio), được toàn thể đại hội chuẩn y ngày 19 tháng ba 1682, và ba ngày sau đó một sắc lệnh nhà vua phê chuẩn thành đạo luật.

Bản tuyên ngôn này gồm bốn điều khoản, nội dung không có gì mới mẻ hơn so với bản nghị quyết tín lý của các thần học gia Sorbonne năm 1663, nhưng vì đã được công khai ban hành thành đạo luật nên mang một sắc thái đặc biệt quan trọng. Các điều khoản khẳng định :

1. Thánh Phêrô và các đấng kế vị chỉ nhận được từ Thiên Chúa một quyền bính thiêng liêng, các vua chúa, trong mọi chuyện trần thế, không phải lụy thuộc vào một quyền lực nào trong Giáo Hội; vì thế

không một quyền lực nào của Giáo Hội có quyền trực tiếp hay gián tiếp cách chức các vua chúa, - và công dân của các vua chúa cũng không được tha và tháo gở lời thề trung thành và tuân phục của họ đối với vua chúa nhân danh quyền bính trên đây của Giáo Hội.

2. Sự toàn quyền của giáo quyền Roma trong lãnh vực thiêng liêng bị giới hạn bởi các sắc lệnh của Công đồng Constances về thẩm quyền các Công đồng chung ; các sắc lệnh này luôn được Pháp giáo thi hành một cách kính cẩn trong mọi thời đại, vẫn còn có giá trị pháp lý và hiệu lực ; thẩm quyền của các sắc lệnh này đã được công nhận; các sắc lệnh này không chỉ có giá trị trong thời buổi ly giáo.

3. Việc xử dụng quyền bính của Toà thánh được quy định bởi các điều khoản Giáo luật của Giáo Hội; ngoài các điều khoản của Giáo luật trên đây, "các luật lệ, phong tục và các hiến chương trong Vương quốc và trong Pháp giáo vẫn giữ cường lực và hiệu năng, và đường lối của Cha Ông chúng không thay đổi được».

4. Trong các vấn đề liên quan đến đức tin, Đức giáo hoàng có thẩm quyền chủ yếu ; các sắc lệnh của ngài liên quan đến tất cả mọi Giáo hội và từng Giáo hội địa phương; tuy nhiên quyết định của ngài không phải là không thể sửa đổi ngoại trừ đã được toàn thể Giáo Hội chấp nhận.

Trước khi công bố bản Tuyên ngôn, đại hội cũng quyết định áp dụng đặc quyền quốc vương cho tất cả mọi tòa giám mục trong vương quốc.

Việc ban hành thành đạo luật bốn điều khoản trên đây của Pháp giáo có ý nghĩa là từ nay các đạo luật này sẽ được dạy trong tất cả các trường học của nước Pháp, và tất cả các giáo sư thần học và giáo luật, cũng như tất cả các ứng viên một học vị hai môn trên đều phải tuyên thệ tôn trọng. Đa số hàng giáo sĩ Pháp chấp nhận các nguyên tắc trên đây. Thái độ các cha dòng Tên trong triều thì chưa dứt khoát và còn do dự. Chỉ có đa số các nhà thần học ở Sorbonne can đảm bác bỏ bốn điều khoản trên. Roma cực lực phản đối. Đức Innocent XI ban đầu kết án tất cả những quyết định liên can đến đặc quyền quốc vương. Ngài không hẳn bác bỏ bốn điều khoản mà ngài hy vọng dùng thương thuyết để tu chính; nhưng ngài từ chối tấn phong các ứng viên đã tham gia đại hội được nhà vua đề nghị làm giám mục; ngoài ra ngài kết án tất cả các bài viết biện hộ bốn điều khoản trên. Đối với vua Louis XIV, giáo hoàng đã phá thỏa ước (concordat), nên vua cấm chỉ từ nay về sau các giám mục mà vua chỉ định không được sang Roma xin tấn phong nữa. Họ sẽ được nhậm chức theo lịnh vua, nhưng không còn được tấn phong giám mục bởi giáo quyền. Trong vòng sáu năm, số các địa phận không có giám mục được tấn phong lên tới ba mươi lăm.

Tình trạng càng hỗn độn hơn khi vua Louis XIV tự xưng trong những năm ấy, vì sắc lệnh Nantes đã bị bãi bỏ, mình là người bảo vệ đức tin công giáo (dù vua đã có thái độ trong vấn đề đặc miễn khu phố như ta thấy trước đây). Dầu vậy hai bên cố tránh đi tới chỗ tuyệt giao hoàn toàn. Thay vì hành động bằng những thông cáo công khai, giáo hoàng tìm cách tác động trên lương tâm nhà vua qua trung gian các cha linh hướng của vua và vị khâm sứ tòa thánh. Còn vua thì ý thức rằng quyền bính của vua hoàn toàn tùy thuộc vào thái độ thành thật của vua trong việc tuyên xưng đạo công giáo. Hơn nữa, cuộc cách mạng bên Anh năm 1688 đã làm cho nhà vua mất đi một đồng minh quý báu, mà lại thêm một kẻ thù. Trong bối cảnh này nhà vua không thể nào tuyệt giao với giáo hoàng được.

Tuy nhiên giáo hoàng thông báo cho vua biết là vua đã bị những hình phạt của giáo hội; giáo hoàng còn soạn thảo một thơ riêng cho vua công bố bản tuyên ngôn 1682 vô hiệu và như không có. Giáo hoàng kế vị, Đức Alexandre VIII (1689-1691), ban đầu cố gắng giúp vua hối cải. Nhưng tất cả các nỗ lực đều thất bại, trên giường chết ngài cho công bố lá thơ riêng của Đức Innocent XI đã soạn và chính ngài đã ký năm 1690. Dưới triều giáo hoàng kế vị, là đức Innocent XII (1691-1700), các biến cố chính trị, và nhất là cuộc chiến thừa kế ở Tây Ban Nha sắp xảy ra làm vua phải xét lại thái độ. Năm 1693, sau nhiều cuộc thương lượng lâu dài, vua cam kết sẽ không cho áp dụng những điều khoản trong sắc lệnh 1682, và cho phép các giám mục mà vua chỉ định được đi Roma xin tấn phong theo giáo luật. Sau cùng, mười sáu ứng viên giám mục đã tham dự đại hội 1682 chỉ được tấn phong sau khi mỗi người đã bày tỏ bằng văn tự lòng hối tiếc và tạ tội vì đã tham dự đại hội cũng như tuyên bố mơ hồ về đặc quyền quốc vương. Nhờ thế các tòa giám mục trên lại được có giám mục thừa kế theo pháp định. Nguy cơ ly giáo khiến Đức Innôcentê XI và các giáo hoàng kế tiếp hành động hết sức cẩn trọng, không còn nữa. Nhưng các điều khoản trong Gallican vẫn còn đó; chỉ có mấy ứng viên vào chức giám mục phải giãi bày về thái độ của họ. Thuyết Pháp giáo tồn tại ở Pháp cho đến thế kỷ XIX, nhất là được Nghị viện cổ võ. Thuyết được truyền bá sang Đức cùng với văn hóa Pháp ở thế kỷ XVIII; ăn khớp với những tình cảm chống đối giáo triều Roma rất thịnh hành ở đây, thuyết ấy làm phát sinh quan niệm cực đoan về quyền bính giám mục nơi một số giám mục Đức.

V. CUỘC TRANH LUẬN VỀ TÌNH YÊU THUẦN KHIẾT, BOSSUET VÀ FÉNELON

Ngoài phong trào Pháp giáo đã gây ra một cuộc khủng hoảng cơ chế trong Giáo Hội Pháp, đời sống thiêng liêng và huyền nhiệm được biểu lộ qua một số hình thức làm cho người ta nghi ngờ tính cách chính thống của những người cổ võ lối sống đạo đó, và làm náo động các nhà thần học danh tiếng nhất trong nước. Thuyết huyền nhiệm liều lĩnh (le téméraire mysticisme) của Miguel de Molinos (1628-1696), thần học gia người Tây Ban Nha, gặp được vài môn đồ ở Pháp. Molinos chẳng bao lâu trở thành cha linh hướng rất được các nữ tu ở Roma quý trọng; trong các văn phẩm của ông, ông khuyên bảo rước lễ hằng ngày và cổ võ một tâm trạng hoàn toàn thụ động như là lý tưởng của lòng mộ đạo. Trong trạng thái hoàn toàn an tĩnh trước Thiên Chúa, tâm hồn không còn một chút vấn vương nào ngay cả sự khao khát vinh phúc Chúa, không còn hoạt động hay nguyện vọng riêng tư, tâm hồn không phạm tội nữa, dù bên ngoài hình như có lỗi phạm luật Chúa. Thuyết an tĩnh (Quiétisme) - tên của thuyết này - bị cha Segneri dòng Tên đã kích. Năm 1687, Đức Innocent XI kết án sáu mươi tám mệnh đề trích từ thư từ và trần thuyết của Molinos. Ông bị giam trong một tu viện cho đến chết. Việc lên án Molinos đã gây ra ở Ý một mối hoài nghi sâu đậm đối với huyền nhiệm.

Đồng thời, các ý tưởng về huyền nhiệm lan tràn ở Pháp và một trào lưu đến từ Ý : ở Savoie, Cha Lacombe, một tu sĩ dòng Barnabite, là người quảng bá; cha gặp được một đồ đệ ngoan hiền là bà de La Mothe-Guyon (1648-1717). Được các nữ tu Visitandines huấn luyện, theo gương bà Jeanne-Françoise de Chantal và theo lời khuyên của cha linh hướng, bà Guyon gởi con cái cho người khác giáo dục để dành cả đời sống mình vào việc chiêm niệm. Bà còn hăng say quảng bá lý tưởng thiêng liêng của bà bằng văn tập và thánh ca, bà diễn tả sự an tĩnh trong Chúa, tình yêu Chúa thuần khiết và vô vị lợi, không lo lắng chuyện thưởng phạt, như là một tâm trạng bền bỉ và đáng ao ước. Bà nhiệt tâm lôi cuốn người khác ở Saint-Cyr làm bà de Maintenon phải nghi ngờ và báo động các cố vấn; tổng giám mục Paris cũng lên tiếng phản đối bà góa đạo hạnh và cha linh hướng của bà. Cha Lacombe bị tống giam, bà Guyon bị nhốt nhiều lần trong các tu viện. Bà tìm được ở Fénelon một người hào hiệp bênh vực bà, lúc đó Fénelon đang làm thái phó, và sau này làm tổng giám mục Cambrai. François de Salignac de la Motte-Fénelon (1651-1715) xuất thân từ một gia đình quý tộc hàng tỉnh ; được đào luyện theo linh đạo của người cậu là M. Olier, một tông đồ giáo dân đích thực, Fénelon chịu chức linh mục tại Saint-Sulpice năm 1675. Điều khiển trong nhiều năm một dòng tu ở Paris gồm các nữ tu gốc tin lành trở lại, sau đó làm thày dạy công tước de Bourgogne, Fénelon được bổ nhậm làm tổng giám mục Cambrai năm 1695, điều làm cho Bossuet hết sức vui mừng.

Một ủy ban điều tra do Bossuet chủ tọa, trong đó có Louis-Antoine de Noailles, giám mục Châlons, sau này làm tổng giám mục Paris và hồng y, và M. Tronson, bề trên dòng Saint-Sulpice, nhóm họp ở Issy năm 1695 và kết án thuyết của bà Guyon qua ba mươi bốn điểm. Bà Guyon khiêm nhường chấp nhận phán quyết của ủy ban; bà chỉ phản đối ủy ban đã xem tư tưởng của bà như là học thuyết của Molinos đã bị kết án. Thật ra, ở Pháp còn có những nguồn gốc khác có thể làm nảy sinh ý niệm tình yêu vô vị lợi. Vào đầu thế kỷ, Laurent de Paris (+ 1631), tu sĩ dòng capucin được François de Sales rất quý mến, có viết về "tình yêu thanh khiết và vô vị lợi‘ (7). Phỏng theo các nhà huyền nhiệm rhéno-flamands, Laurent de Paris muốn tóm gọn các việc đạo đức bằng một bài tập tình yêu, một tình yêu không khao khát gì hơn là tôn thờ Chúa, vô vị lợi đến cả chấp nhận hình phạt hỏa ngục nếu, điều không thể có được, ở đó có thể yêu mến Thiên Chúa nhiều hơn. Bossuet, nặng về lý trí, hiểu biết nhiều về các Giáo phụ nhưng không hay biết gì về các nhà huyền nhiệm, kết án các tác phẩm của Malaval và của cha Lacombe cũng như các văn tập của bà Guyon, và còn vận động tống giam bà Guyon ở ngục Bastille. Bossuet được sự hậu thuẫn của triều đình, cách riêng bà de Maintenon ; bà này sau nhiều năm được vua sủng ái, đã trở thành đệ nhị phu nhân của vua Louis XIV; từ đạo tin lành phái Calvin trở lại công giáo, bà chú tâm nhiều đến một số vấn đề thần học. Hơn thế, Bossuet còn soạn tập "*Hướng dẫn về những trạng thái chiêm niệm*" (Instructions sur les états d'oraison), rồi nhờ chính Fénelon duyệt y và kết án thuyết của bà Guyon. Fénelon hiểu biết hơn Bossuet nhiều về huyền nhiệm (dù căn bản thần học của ông cũng như của Bossuet hình như còn ít nhiều thiếu sót), và đã đọc thấy ở các bản viết của thánh Catherine de Gênes nhiều ý tưởng tương tự về tình yêu thuần khiết, đáp trả lại bằng tập "*Giảng giải châm ngôn của các thánh về đời sống nội tâm*" (Explications des maximes des saints sur la vie intérieure), trong đó Fénelon bênh vực bà Guyon và thuyết tình yêu vô vị lợi. Đây là bước đầu cuộc tranh luận do Bossuet khởi xướng gọi là để binh vực đức Cậy trông, sau trở thành một cuộc xung đột thật sự giữa hai giám mục : Bossuet đả kích hăng say và dùng nhiều thủ đoạn không mấy tốt đẹp đối với đồng nghiệp ; được bà de Maintenon trợ lực hay bị bà thúc đẩy, Bossuet đã thành công trong việc hạ uy tín của tổng giám mục Cambrai trước mặt nhà vua. Khi Fénelon muốn đi Roma để tự biện giải thì bị từ chối không được phép sang Roma. Sau

đó, Bossuet và bạn hữu yêu cầu giáo hoàng phán quyết về vấn đề này, chính Bossuet mấy năm về trước đã trách cứ hai giám mục miền nam nước Pháp kêu cầu giáo hoàng về đặc quyền quốc vương. Sorbonne bị áp lực phải gởi sang giáo triều các mệnh đề "khả nghi" của Fénelon. Năm 1699, sau khi cứu xét chín chắn và vớiù áp lực nào đó của vua Louis XIV, Đức Innocent XII tuyên bố hai mươi ba mệnh đề trong tác phẩm của Fénelon sai lầm và táo bạo. Fénelon tuyên bố ngay sau đó trên tòa giảng tuân phục phán quyết của Roma và, phải đày xa khỏi triều đình từ năm 1697, Fénelon cai quản giáo phận mình một cách mẫu mực ; còn bà Guyon vẫn tiếp tục bị giam giữ trong nhiều năm trời.

Trận đấu kết thúc. Sự thắng trận của Bossuet cũng là sự thắng trận của thuyết chủ trí và của đời sống thiêng liêng được diễn tả bằng những hành vi có ý thức và thể thức; những gì đã thắp sáng linh đạo Pháp chẳng bao lâu biến thành một lối sống tình cảm thủ cựu. *Cuộc xâm lăng của huyền nhiệm* (*invasion mystique*), theo từ ngữ của Bremond, đã biến mất lúc "hoàng hôn" (L. Cogne (8)). Lòng sùng đạo đơn sơ của Fénelon, dáng nhân hậu của tổng giám mục Cambrai, lối linh đạo mà ngài muốn dùng để chinh phục cả con người cho Thiên Chúa, chứ không phải chỉ một nửa con tim, đã vang dội sang tới Đức, qua lối sống sùng tín của Matthias Claudius và các bạn của ông ; nhưng chủ nghĩa lãng mạng công giáo Đức đã làm tái hiện những đặc tính ấy trong trào lưu quan trọng của đời sống Giáo Hội.

VI. GIAI ĐOẠN HAI TRONG CUỘC ĐẤU TRANH CHỐNG THUYẾT JANSÉNISME.

Trong số những người binh vực Fénelon có Gabriel Gerberon, tu sĩ nổi danh dòng Biển đức phải đi tị nạn sang Hòa Lan vì có khuynh hướng Jansénisme. Thật vậy, phong trào Jansénisme lại được nói tới vào lúc Roma ra phán quyết năm 1699. Cho tới bây giờ phong trào vẫn ở hậu trường dư luận, giữa những tranh cãi hệ trọng về đặc quyền quốc vương và học thuyết Pháp giáo. Ngày nay phong trào tìm được nơi Pháp giáo một đồng minh cùng mong muốn giới hạn thẩm quyền giáo lý của giáo hoàng. Tu sĩ dòng Giảng thuyết Pasquier Quesnel chủ trương những ý kiến tương tự : trong một tác phẩm xuất bản ba mươi năm về trước, được in lại năm 1969, *Suy tư luân lý trên Tân Ước* (les Réflexions morales sur le Nouveau Testament), Quesnel đã quả quyết rằng 'vạ tuyệt thông do giáo hoàng quyết định một mình không có giá trị'. Tác phẩm cũng nhất quyết chỉ có một thiểu số được tuyển chọn, phủ nhận giá trị phổ quát trong công trình cứu chuộc của Đức Kitô, tạo ra cho thuyết Jansénisme một bộ mặt mới. Quesnel đề tặng sách cho giám mục Noailles thành Châlons ; giám mục nhiệt tình ca ngợi, và chính Bossuet cũng binh vực tác phẩm trong một thời gian. Nhưng tác giả tinh thông này không phải là vô danh ở Roma. Các tác phẩm của thánh Léon-le-Grand mà Quesnel đã xuất bản, cũng như tập đính kèm về giáo luật, đã bị liệt kê vào sổ các sách bị cấm từ năm 1676 vì lập trường Pháp giáo. Lúc ấy, Quesnel bỏ nhà dòng qua Bỉ, nơi đây ông đã tiếp Arnauld le grand và cho tá túc khi ông này trốn ra khỏi nước Pháp.

Trong lúc sách của Quesnel gây xôn xao thì dư luận ở Pháp hết sức sôi nổi vì vấn đề "*trường hợp lương tâm*". Trước đó, để trả lời một câu hỏi đã được đặt ra, bốn mươi tiến sĩ thần học Sorbonne trả lời rằng thái độ *im lặng kính cẩn* (Silentium obsequiosum) không phải là một chướng ngại cho người sám hối lãnh nhận phép giải tội. Khi phong trào Jansénisme công bố câu trả lời này thì tất cả những vấn đề đã được tranh cãi dữ dội ở Paris nửa thế kỷ về trước lại được đem lên thảm xanh. Sự chống đối bắt đầu nổi dậy, chủ yếu do vua Louis XIV khởi xướng. Do vua yêu cầu, Quesnel bị bắt ở Bruxelles năm 1703 theo lịnh của vua nước Tây Ban Nha, tài liệu của ông bị tịch thu, một phần được trao lại cho cha giải tội của nhà vua ở Paris. Bossuet lên tiếng đả kích lời phát biểu của các thần học gia Paris, vua ép buộc họ phải đính chính, và sau cùng, Đức Clément XI công bố một sắc chỉ kết án theo nguyện vọng của nhà vua. Sự kiện vua Louis XIV yêu cầu giáo hoàng trình dự thảo sắc chỉ cho vua xem trước đủ để cho thấy vua muốn lấn quyền giáo hoàng và thù ghét những người theo phái Jansénisme đến độ nào. Trong số những kẻ đặt lại vấn đề thống nhất tôn giáo trong nước, có nhiều người chống đối sự cực đoan của nhà vua. Sắc chỉ năm 1705 tuyên bố "sự im lặng kính cẩn" không đủ. Phải lên án năm mệnh đề của Jansénisme "ngoài miệng và trong lòng". Các giáo sĩ theo Pháp giáo chấp nhận sắc chỉ theo ý muốn của vua , nhưng lại tuyên bố : sắc chỉ chỉ có tính cách bó buộc cho cả Giáo Hội khi có sự đồng thuận của các giám mục. Giáo hoàng đả kích kịch liệt thái độ này nhưng không kết quả gì. Các nữ tu ở Port-Royal chỉ tuân phục sau khi đắn đo do dự rất lâu, thật ra, với đủ mọi dè dặt trên nguyên tắc. Ngay sau đó, tu viện của họ bị vạ cấm, rồi bị tuyên bố giải tán, với sự đồng ý của giáo hoàng, và cuối cùng, tu viện cùng nhà nguyện bị phá hủy, người chết cũng bị rời mồ mả.

Trong lúc đó, Quesnel gây cớ cho người người nói tới. Ông đã trốn khỏi ngục giam của tòa giám mục để sang Hoà Lan, và lênh tiếng biện hộ thuyết Jansen. Khi nhiều giám mục Pháp ra lệnh cấm

sách Tân Ước của ông, Rôma cũng can thiệp : giáo hoàng kết án cuốn sách này năm 1708. Nhưng ở Paris, nghị viện từ chối đăng bạ đoản sắc giáo hoàng ; còn Quesnel thì tuyên bố đoản sắc không giá trị, và hồng y de Noailles, lúc đó làm tổng giám mục Paris, vì cái nhìn thần học thiếu lập trường và sáng suốt, đã từ chối không chịu rút lại, như được yêu cầu, lời giới thiệu của ông trước đây. Đối với nhiều người, cuộc tranh đấu chống lại Quesnel chỉ là chuyện các cha dòng Tên ngược đãi Quesnel ; và cho dù là cả hai bên đều kiện tụng sang Rôma, hoặc để chống hệ thống luân lý các cha dòng Tên hoặc chống lại thuyết Jansen, điều này cũng không hủy bỏ được sự ngờ vực của dân chúng. Trước tình thế hỗn độn, vua Louis XIV xin giáo hoàng ra một sắc chỉ mới kê khai và kết án tất cả những sai lầm trong sách của Quesnel, nhưng tránh dùng những công thức có thể chạm tới phe Pháp giáo. Sau nhiều cuộc thảo luận lâu dài ở giáo triều, Quesnel có xin đến biện hộ nhưng không được, Đức Clêment XI ra sắc lệnh *Unigenitus* (9) ngày 8 tháng chín 1713. Sắc chỉ trích nguyên văn 101 mệnh đề trong sách của Quesnel, chỉ rõ điểm tương quan giữa chúng với lạc thuyết Jansénisme và kết án chúng. Tuy sắc chỉ có phần mơ hồ không kê rõ vạ phạt nào dành cho mỗi mệnh đề, sắc chỉ Unigenitus là một trong những quyết định quan trọng nhất của huấn quyền giáo hoàng. Không quy chiếu vào một công đồng chung nào, không dựa trên sự đồng thuận của các Giáo hội địa phương, như phong trào Pháp giáo đòi hỏi, sắc lệnh mặc nhiên tự đảm nhận quyền phê phán chung thẩm các chú giải về thánh Augustin, và do đó, nhìn nhận quyền bính của thầy dạy tối cao của Giáo hội như đứng bên ngoài, nhưng đương nhiên hiệp thông toàn vẹn với toàn thể Giáo hội. Thật ra, sắc chỉ đã không chấm rứt ngay được cuộc tranh luận. Nhưng những xung đột do việc áp đặt sắc chỉ này sẽ xảy ra trong giai đoạn kế tiếp của Giáo hội.

Cuộc tranh cãi về thuyết Jansénisme vào cuối thế kỷ này và đầu thế kỷ sau chỉ là một cuộc tranh cãi gần như hoàn toàn giữa người Pháp. Chỉ có ở Hòa Lan, một nước láng giềng nhưng độc lập đối với quyền uy của vua Louis XIV, và trong thực tế tương đối khoan dung cho thiểu số người công giáo, thì những người theo thuyết Jansénisme được chú ý đến. Từ cuối thế kỷ XVII và nhất là từ khi người cháu của vua Louis XIV lên nắm quyền ở Tây Ban Nha, các giám mục Hòa Lan thuộc Tây Ban Nha ra sức dập tắt học thuyết thánh Augustin : vì thế những người theo thuyết Jansénisme bị theo dõi nhiều nhất, họ phải bỏ miền nam Hòa Lan lên tị nạn ở các Tỉnh-Liên hiệp độc lập. Thật vậy, ở Hòa Lan (10), người ta cấm giữ đạo công giáo cách công khai và phế bỏ các tòa giám mục; nhưng như đã thấy trên đây, người ta thỏa thuận tạm thời cho thiết lập các đại diện tông tòa. Nhiều va chạm giữa các giám mục đại diện tông tòa và thiểu số các giáo sĩ triều với các cha thừa sai dòng Tên đã xảy ra trong suốt thế kỷ XVII. Do đó chúng ta dễ hiểu vì sao các giám mục đại diện tông tòa có ít nhiều thiện cảm với những người theo thuyết Jansénisme là những thù địch của các cha dòng Tên; một vài vị đại diện tông tòa còn binh vực thuyết Jansénisme nữa. Cách riêng, giám mục Pierre Codde, làm đại diện tông tòa từ năm 1688 và cùng dòng Oratoire với Quesnel, thường xuyên liên lạc thân thiết với Arnauld và người bạn cũ cùng dòng đã quen biết từ hồi còn ở Paris. Vì theo chủ nghĩa đạo đức nghiêm khắc và có xu hướng Jansénisme, Codde bị tố cáo sang Roma; nhưng giáo hoàng đã cho Codde tự biện minh năm 1695. Một lần nữa bị các cha dòng Tên tố cáo vì đã không công bố quyết định của giáo hoàng lên án một số mệnh đề đặc biệt được cổ võ ở Bỉ, Codde bị triệu hồi về Roma, nếu không tuân sẽ bị huyền chức. Ở Roma, Codde từ chối không công nhận năm mệnh đề là do Jansénisme dạy, mệnh đề mà Codde bác bỏ. Vì thế, Codde bị huyền chức năm 1702. Trở về Hòa Lan, Codde công bố một lá thơ để tự biện hộ. Thành thử Codde bị cách chức hoàn toàn năm 1704. Vị đại diện tông tòa do Roma chỉ định là Théodore de Cock, cựu sinh viên trường Truyền giáo, thất bại vì nhiều tín hữu và khoảng một nữa trong số ba trăm năm mươi linh mục triều từ chối nhìn nhận quyền bính của Cock. Quốc hội, bị họ ảnh hưởng, gây khó dễ không giúp Cock thi hành nhiệm vụ (thật ra, lời kêu gọi thế quyền tin lành phái Calvin chống lại Roma đã không nhận được một sự tán đồng nhất trí). Cock đành phải nhượng bộ. Roma chỉ định người kế vị, nhưng cũng thất bại. Cuối cùng thiểu số rất nhỏ người công giáo Hòa Lan không có giám mục cai quản nữa. Chúng ta cần để ý đến cảnh bơ vơ tôn giáo này khi phê phán là hành động quá độc lập của hội nghị giáo phận Utrecht đã dẫn tới tình trạng ly giáo đáng tiếc ở Hòa Lan vào đầu thời kỳ sau đó. Ngoài ra, sự hiện diện ở Utrecht trong nhiều năm trời của các nhà ngoại giao đàm phán để kết thúc trận giặc kế vị ở Tây Ban Nha, không phải là không có ảnh hưởng đến sự truyền bá các trào lưu tư tưởng Jansénisme và chống đối Roma ở các nước Đức và Ý sau này (11).

VII. TRIẾT THUYẾT MỚI. RENÉ DESCARTES.

Thoạt nhìn, các thuyết Jansénisme (đạo lý khắc khổ), Pháp giáo (gallicanisme), An tĩnh (quiétisme) đã kiến tạo lịch sử tôn giáo của nước Pháp. Nhưng ta đừng quên, sau các thuyết này, xuất hiện một hình thức tư tưởng mới, một thái độ trí thức mới sẽ làm tan rã sự hăm hở của lòng sùng tín baroque cũng như chính sách chuyên chế Pháp. Nước Pháp chỉ thấm nhuần muộn màng một phần nào tinh

thần công đồng Trente. Một thuyết nhân bản được gợi hứng từ chủ nghĩa tự nhiên, những vết sót lại của chủ nghĩa hoài nghi và khắc kỷ, thừa kế thời Phục hưng, vẫn tiếp tục sống sót và đóng một vai trò quan trọng trong các cuộc tranh luận về đời sống thiêng liêng. Tình trạng này một phần là do mối tương quan trong đời sống cộng sinh đặc biệt giữa người công giáo và tin lành phái Calvin (Huguenots). Trong khi ở Đức, một xứ bị phân cắt, mỗi miền theo tôn giáo do ông hoàng hay hiệp nghị quyết định, các tôn giáo thiểu số khác hoàn toàn không đáng kể hoặc đang biến dần, thì trái lại ở Pháp, một quốc gia mà nội bộ được cải cách trong suốt hơn một thế kỷ, một giáo hội tin lành theo Calvin được sinh hoạt với tính cách pháp lý, và trong khuôn khổ luật pháp đó, mọi người đều có thể phát biểu như giữa người với người, ở thời đại mà đời sống tôn giáo không thể thờ ơ hay biếng nhác. Những yếu tố duy lý chiếm phần quan trọng hơn trong việc thảo luận. Vì mọi hình thức biện hộ dựa trên lý trí va chạm với nguyên tắc dựa trên Thánh Kinh do các nhà Cải cách chủ xướng, những người phản Cải cách dùng các phương pháp và tôn chỉ của chủ nghĩa hoài nghi thời Cổ đại mà các tác phẩm được tái bản. Phải chăng nhờø thế mà người ta sẽ chứng minh điều quả quyết của các nhà Cải cách là Giáo hội có thể sai lầm, sẽ dẫn đến chỗ từ bỏ tiêu chuẩn của đức tin? Khi các người theo Cải cách dựa vào Thánh Kinh, thì người công giáo trả lời là một mình Thánh Kinh không đủ để chúng ta hiểu được Thánh Kinh muốn nói gì, và lối hiểu của các người theo Cải cách chỉ là những ý kiến riêng của Luther, Calvin và Zwingli mà ta có thể phủ nhận, và những người theo Cải cách không có một tiêu chuẩn nào cho giáo lý của họ. Họ dựa vào đâu để nói các sách Cựu Ước và Tân Ước là Sách Thánh? Nếu là kết quả của sự xác tín trong thâm tâm do Chúa Thánh Linh soi sáng, chúng ta phải tự hỏi sự xác tín này có thật sự đích thực không. Làm sao chúng ta có thể phân biệt được với ảo tưởng hay linh hứng giả dối? Đâu là tiêu chuẩn để phân biệt? Người ta tưởng như thế có thể gây bối rối thật sự cho những người theo Cải cách và đẩy họ đến chỗ phải ngờ vực. Khi mọi tin tưởng vào những xác tín sâu kín nhất của họ bị phá đổ, và bao lâu họ không xưng là vô thần, thì người ta hy vọng đưa họ về lại với công giáo. Điều mà ít người nhận ra là phương pháp này nói chung có thể áp dụng chống lại bất cứ tôn giáo nào, và có một khuynh hướng "phóng đãng" mạnh mẽ hoành hành thật sự trong chủ nghĩa "hoài nghi" này. Thật vậy, thái độ hoài nghi rất phổ thông vào thời đó; và được xem như là thuốc giải độc trừ thuyết duy tín chỉ dựa vào mạc khải được Giáo Hội xác nhận. Thái độ này bắt nguồn từ Montaigne (1533-1592) khi ông này tuyên bố lý trí con người không thể biết được các chân lý siêu hình, và vì thế, về vấn đề tôn giáo, phải tôn trọng đức tin của cha ông; trong phần thực tế, Montaigne chủ trương một thái độ khắc kỷ như là lý tưởng sống. Triết thuyết này được các đồ đệ ông truyền bá, kinh sĩ Pierre Charron (1541-1603), giám mục Jean-Pierre Camus (1582-1652), thơ ký và bạn của thánh François de Sales, hồng y Perron, một ít tu sĩ dòng Tên và vài cá nhân riêng rẽ theo thuyết Jansénisme. Người ta cũng nhìn thấy trong cái lãnh đạm của "tình yêu thuần khiết" của Fénelon một dấu vết phái khắc kỷ. Tác phẩm nổi tiếng *Phê bình Lịch sử Cựu Ước* (Histoire critique du Vieux Testament), xuất bản năm 1678, của Richard Simon (1638-1712), một tu sĩ thông thái dòng Oratoire (giảng thuyết), được xem như một toan tính làm yếu vị thế các nhà Cải cách luôn trưng dẫn Thánh Kinh bằng cách chứng minh không có một văn bản nào chính thức của Thánh Kinh và không một ai hiểu biết chính xác cổ ngữ Do Thái.

Chính một cựu học sinh trường La Flèche của các cha dòng Tên, René Descartes, đã làm đảo lộn thực sự tư tưởng của Pháp. Trong trường này, giáo dục được dựa trên các môn Cổ điển học, và phương pháp hoài nghi được giảng dạy. Những hoài nghi mà Descartes cảm nhận được khi đang theo học ở đây cũng như ý thức rằng sự hiểu biết của mình còn yếu kém, cho dù Descartes thực tình quý trọng sự khôn ngoan hơn là sự hiểu biết theo sách vở, đặt người quân tử trên người uyên thâm. Điều đó đã khiến Descartes từ bỏ môn khoa học để quay về sự quan sát đời sống, như ông có thể thấy được trong các chuyến du hành, ở các triều đình và trong các binh đội. Trong khi phục vụ trong đạo quân của Tilly, tại Neubourg miền Bavière, năm 1619, Descartes đã cảm nhận được một kinh nghiệm quyết liệt : Descartes thề nguyện sẽ đi hành hương viếng Đức Mẹ Lorette nếu tìm ra được cho đức tin một căn bản triết lý không thể lay chuyển. Và Descartes nhận thức rằng lý trí tự nhiên nắm chắc được một điểm không thể chối cãi, đó là hiện hữu : "*Tôi suy tưởng, tất nhiên là có tôi*" (Je pense, donc je suis). Từ chân lý nền móng này, Descartes nghiên cứu thực tại. Trước câu khẳng định này, nguyên tắc hoài nghi theo phương pháp không còn giá trị nữa. Chủ nghĩa hoài nghi mất hết hiệu quả. Nhờ tư tưởng thuần túy, con người nhận thức rằng cuộc sống của mình là tinh thần, và sự bất toàn của tư tưởng đưa con người đến chỗ viên mãn của Thiên Chúa. Theo thiên bẩm, Thiên Chúa hiện hữu trong chúng ta như là một ý niệm. Descartes chưa nghĩ tới chuyện phân cách đức tin khỏi lý trí. Triết thuyết của ông tiến đến việc xác nhận phần mặc khải mà con người có thể đạt tới bằng lý luận : Thiên Chúa là hiện hữu và linh hồn thì bất tử. Mục đích của ông là đạt đến sự thống nhất vũ trụ nhờ mọi hiểu biết của con người; phương pháp của ông là phương pháp phân tích thuần túy toán học, mà ông sẽ làm cho phong phú thêm nhờ việc khám phá ra môn hình học giải tích. Được các bạn hữu thúc đẩy, như hồng y de Bérulle và những người thân cận, ông phát hành

năm 1637 cuốn *Discours de la méthode* (Thảo luận về phương pháp), và năm 1641, *Meditationes de prima philosophia* (Suy tư về Triết lý tiên khởi). Nhưng tác phẩm của ông chỉ nhận được khoan dung, không bị kết án. Riêng giáo lý về biến thể của ông lại bị liệt kê vào sổ cấm. Ông mất năm 1650 trong đức tin công giáo tại Stockholm, ông đến đây năm trước để đàm luận với nữ hoàng Christine. Ông thọ năm mươi bốn tuổi.

Cái mới trong phương pháp của ông là suy tư triết lý từ lương tâm. Descartes mở đường cho mọi triết thuyết duy tâm; điều chắc chắn là ông đã thúc đẩy tư tưởng triết lý từ bỏ chủ nghĩa khách quan để theo thuyết duy lý thuần túy. Đối với ông, tự trị lý lẽ của con người vẫn tùy thuộc vào lý lẽ của Thiên Chúa. Descartes còn là một người thực tế, nhưng những sợi dây liên kết lý trí với Thiên Chúa không còn bền chặt lắm, và Descartes tìm cách giải thích hiện thực bằng những con đường gay go, nếu không là sai lạc.

Descartes có nhiều đồ đệ xuất chúng, và đã gây được một ảnh hưởng lạ lùng. Tu sĩ dòng Oratoire là Malebranche dựa trên phương pháp mới và trên triết lý về lương tâm, cũng như trên tư tưởng của thánh Augustin, toan tính thiết lập một học thuyết công giáo thực sự; một học thuyết qui hướng thật sự về Thiên Chúa, đến nỗi theo đó mọi sự hiểu biết phân minh chỉ có ở nơi Thiên Chúa, cũng như mọi hành động đều là hành động của Thiên Chúa. Học thuyết này bị công kích khắp nơi. Chỉ trừ những người Anh theo thuyết Hữu thần, còn các cha dòng Tên và Arnauld, Fénelon và Bossuet, tất cả đều đồng thanh kết án học thuyết ấy.

Nhưng khi não trạng mới có những người đại diện ở ngoài vòng ảnh hưởng của đức tin Kitô giáo, người ta sẽ mau nhận ra tất cả những nguy hiểm của nó. Ở Amsterdam, Baruch Spinoza (1632-1677), sau khi muốn trở thành giáo sĩ Do thái và bị khai trừ ra khỏi cộng đồng Do thái vì thuyết Duy lý của ông, ông quyết định theo trường phái của Descartes. Ông dự tính thiết đặt trong những tác phẩm của ông các căn bản triết lý, siêu hình và luân lý học trên cơ sở thuần luận lý, *more geometrico*. Ông ao ước đạt tới một sự hiểu biết có thể làm cho cuộc sống có ý nghĩa. Ông tìm kiếm cái gì có thể "bảo đảm được hưởng một niềm vinh phúc trường cửu và tuyệt vời". Trong sự khao khát vĩnh cữu, vô biên này lộ ra sự nhận thức về vũ trụ của văn hóa barốc, nhưng bây giờ thì đứng bên ngoài nhãn giới Kitô. Nhưng Spinoza, vượt qua cả Descartes, chủ trương thuyết nhất nguyên phỏng theo thuyết phiếm thần. Chỉ có một bản thể chính thật, đó là Thiên Chúa, căn nguyên của ý tưởng và không gian, *Deus sive natura*. Vũ trụ không những gần gũi Thiên Chúa, vũ trụ là Thiên Chúa. Do đó không có điều ác tuyệt đối bởi vì tất cả đều bắt nguồn từ bản thể vô biên của vũ trụ. Tôn giáo chỉ cốt ở cảm xúc, cảm xúc cao thượng nhất là *amor Dei intellectualis*. Thánh Kinh bị bác bỏ.

Các luận đề của Spinoza gây một ảnh hưởng vang động trong tâm trí những người đương thời và nhất là ở thế kỷ XVIII đã gây nên những hậu quả hết sức tàn phá. Chính vì cảm thấy rất rõ ràng triết gia Spinoza gần gũi với trào lưu vô thần mà Leibniz chống lại ông.

VIII. THUYẾT TỰ NHIÊN THẦN LUẬN (DÉISME) CỦA NGƯỜI ANH

Không liên quan tới Descartes, nhưng gần như đồng thời với Descartes, nhiều nhà trí thức tên tuổi người Anh cũng đi đến chỗ từ bỏ trường phái Kinh viện vẫn được dạy trong các đại học trong nước. Trong khi chính phủ áp đặt những thay đổi về tôn giáo suốt thế kỷ XVI gây nên nhiều giao động mãnh liệt trong xứ, trước những tiến bộ của khoa học vạn vật thúc đẩy các triết gia theo chủ nghĩa duy nghiệm luôn thích hợp với cá tính của người Anh. Việc chứng thực ý niệm bằng sự kiện trở nên quan trọng hơn là chứng minh ý niệm bằng lý luận. Các đại diện đầu tiên cho thuyết duy nghiệm của thế kỷ XVII không phản đối Mặc khải. Huân tước-Chưởng ấn Bacon of Verulam (+ 1626) là một Kitô hữu xác tín. Nhưng ông tách hẳn lãnh vực đức tin ra khỏi lãnh vực khoa học. Đối với ông, « vương quyền của con người", mà hình thể càng ngày càng được biểu lộ rõ hơn nhờ các phát minh mới mẻ, không có một dây liên hệ nào với Thiên Chúa. Điều mà Bacon yêu cầu là biết "giải thích thiên nhiên", từ những sự kiện riêng rẽ và những kinh nghiệm thành công. Chương trình của ông đã được Hobbes (+ 1679), bí thư của ông, hệ thống hóa. Hobbes xem sự tiến hóa của thiên nhiên như một loại tiến trình kỹ thuật, như sự chuyển vận của máy móc. Nhưng trong thiên nhiên còn có con người và quốc gia. Trong quan niệm ấy tôn giáo và công giáo không có chỗ đứng. Thánh Kinh được giải thích theo quan điểm hoàn toàn luân lý, các phép lạ là do tác động của một chuỗi sức mạnh tự nhiên.

Huân tước Herbert of Cherbury (+ 1648) quan tâm hơn đến vấn đề tôn giáo. Từ sự kiện chia rẽ giữa các tôn giáo, ông muốn thiết lập một hệ thống tự nhiên cho tôn giáo. Ông cho rằng chỉ có những chân lý mà chúng ta chứng minh được một cách hợp lý mới là đích thực và mọi người phải chấp nhận. Vì

cả thiên nhiên và lý trí vốn có nơi mỗi người, mới giúp chúng ta thiết đặt những nguyên tắc tôn giáo căn bản chung cho tất cả các tôn giáo. Cherbury đưa ra năm nguyên tắc : Thiên Chúa hiện hữu, sự cần thiết phải phụng thờ Ngài, sự bó buộc thực hành các nhân đức và sống đạo hạnh, gớm ghiếc tội lỗi và quyết tâm hoán cải, lòng tin có phần thưởng ở đời này hay đời sau. Mặc khải có tính cách xác thực là nhờ phù hợp với các chân lý thuần lý này. Mọi điều khác, kể cả giáo lý về quyền tối thượng của Thiên Chúa trên hoàn vũ, chỉ là những điều ngụy tạo do các giáo sĩ bày ra. Biện pháp liệt kê sách khảo luận của Huân tước Cherbury vào sổ các sách bị cấm chưa đủ để dập tắt lý thuyết tai hại này.

Qua thế hệ sau, các ý tưởng "tân thời" còn được phát biểu cách công khai hơn nữa. Thật vậy, cuộc "cách mạng vẻ vang" đã bảo đảm tự do lương tâm và báo chí, chỉ có những người công giáo bị khai trừ. Giờ đây người ta có thể tuyên bố cả những ý kiến vô tín ngưỡng, nghĩa là không phù hợp với tôn giáo chính thức của quốc gia. John Locke (+ 1704) thuộc nhóm các "nhà tự do tư tưởng" đó. Ông trở về Anh theo sau Guillaume d'Orange. Vì quan tâm bảo đảm cho tư tưởng được độc lập và tự chủ, ông bác bỏ thuyết các ý niệm thiên phú. Để xác định đâu là phần sự thật chứa đựng trong Mặc khải, ông tìm một tiêu chuẩn mà ông tin rằng nó chính là sự phù hợp giữa các giáo huấn căn bản của tôn giáo và nội dung của môn siêu hình và luân lý học dựa trên lý trí. Trong tác phẩm *Sự hợp lý của Đạo Kitô* (The reasonablness of Christianity) (1695), người ta có thể đọc thấy rằng luân lý Kitô giáo trùng hợp với một phần lề luật của Maisen, và vì thế với lề luật tự nhiên. Sống thuận theo luân lý Kitô giáo bảo đảm cho chúng ta được cứu rỗi. Đức Giêsu là Đấng Thiên Sai và là Thày dạy ta sống đạo đức. Mặc khải, minh chứng bởi phép lạ, được nhìn nhận để bổ túc cho thiên nhiên và lý trí, giá trị tốt đẹp của Mạc khải là mang lại cho ta sự hiểu biết minh bạch về các bổn phận luân lý, chấn hưng đạo giáo chân chính, trong tinh thần và trong sự thật, và trong niềm tin vào đời sống vĩnh cửu và phần thưởng mai sau. Như vậy, thuyết "thuyết tự nhiên thần giáo " của Cherbury được Locke tô thêm một màu sắc luân lý đậm đà.
Xuất phát từ nước Anh, chủ nghĩa duy nghiệm và chối bỏ những gì siêu nhiên, bành trướng và gây ra nhiều hậu quả hệ trọng cho tôn giáo trong suốt thế kỷ XVII (12).

IX. XÃ HỘI THỜI BAROQUE.

Một di sản xấu khác không những của chế độ chuyên chế Pháp mà còn của toàn thế giới baroque, đó là sự sao lãng lộ liễu các vấn đề xã hội. Các thế kỷ XVI và XVII đã thấm nhiễm nặng nề tinh thần bảo thủ, điều này có thể được nhận ra qua thái độ của Giáo Hội Công Giáo muốn bảo vệ và lấy lại tài sản của Giáo Hội. Giai cấp thời Trung cổ của các giới được thiết định trong Giáo Hội và sự phân chia các chức vụ giữa các giới được xem như là điều bất khả xâm phạm không ai dám thay đổi : khi một tu viện, dành riêng cho giới quý tộc Đức từ thời Trung cổ, không thể cải cách được vì số tu sĩ quá ít hay vì các tu sĩ thiếu tinh thần đạo đức, người ta cũng không dám xâm phạm đến các quyền lợi ấy bằng cách thu nhận tu sĩ từ giới trưởng giả. Nếu có nhận tu sĩ từ giới trưởng giả, như trường hợp ở Fulda, thì các tu sĩ này chỉ sống trong một tu viện phụ thuộc để duy trì phụng tự và chỉ có những quyền lợi giảm thiểu, không có hiệu tòa, không được tham gia kinh sĩ hội, và do đó không có quyền điều khiển hay quản lý tu viện và tài sản của tu viện. Tất cả các cải tổ hoặc do Sứ thần Tòa thánh hoặc do các Viện phụ hoàng thân khôn ngoan đề xướng đều thất bại (13).

Như đã thấy trước đây, ở các giáo phận Đức thuộc Đế quốc, việc áp dụng cứng nhắc nguyên tắc chọn lựa giám mục trong giới hoàng tộc đã gây ra nhiều thủ đoạn ngoại giao và chính trị cũng như nhiều kiêm nhiệm trái với các quyết định của Công đồng chung Trente. Ngay cả ở Áo, các giám mục tùy thuộc vào các ông hoàng, và trong những năm tồi tệ nhất của thời Cải cách và giữa những công việc kiệt quệ phản Cải cách, chỉ có một vài giám mục xuất thân từ giới trưởng giả, như hồng y Melchior Klesl ở Vienne, nhưng vào những năm 1700, không còn một giám mục nào thuộc giới trưởng giả nữa. Cuối thời kỳ này, chế độ phong kiến của giới qúy tộc đã toàn thắng khắp nơi.

Địa vị dành cho nữ giới trong Giáo Hội cũng thế. Quan niệm về vấn đề này vẫn là quan niệm của thời Trung cổ. Các ý tưởng cổ cõ việc giáo dục và huấn luyện thanh thiếu nữ của Juan Vives, người Tây Ban Nha, một nhà nhân bản và bạn của Erasmes, trong cuốn *De institutione feminae christianae* (về tu hội của nữ giới Kitô) (1523), tiêu biểu cho bước đầu của khoa sư phạm cận đại, hoàn toàn thông cảm những cá biệt của nữ tính và bổn phận của người nữ. Dù sách đã được tái bản đến bốn mươi lần, những ý tưởng của Vives chưa được truyền bá bao nhiêu trong Giáo Hội. Ngoài ra, Vives chỉ thật sự bàn đến hoàn cảnh của người nữ trong gia đình.Theo quan niệm thông thường được Giáo Hội chấp nhận, chỗ đứng duy nhất cho người nữ độc thân là tu viện với tường cấm. Người ta cũng bị ảnh hưởng phần nào bởi các kinh nghiệm dưới thời Cải cách. Nếu các giám mục vì tình nhân đạo Kitô giáo thử phác họa cho người nữ những hình thức khác để tu hành và tham gia

vào đời sống Giáo Hội đều bị giáo triều Roma dứt khoát chống đối. Các nữ tu dòng Thăm viếng trở thành các nữ tu nội cấm, đi ngược với ý định của vị sáng lập dòng là Thánh François de Sales. Các nữ tu Ursulines, cộng đoàn nữ tu quan trọng nhất của Pháp, được cải cách từ năm 1620 do chiếu chỉ của giáo hoàng thành một dòng tu có nội cấm.Vincent de Paul hiểu rõ số phận các Nữ tử bác ái của ngài nếu họ xin Roma chuẩn y nội qui, vì thế ngài luôn khuyên các nữ tử tránh điều đó. Nhưng số phận thảm thương nhất là của các "Bà người Anh" và Mary Ward, người sáng lập mà chúng ta đã có dịp nhắc tới trước đây. Mary Ward khi còn trẻ gia nhập tu viện Clarisses ở Saint-Omer năm 1606, nhưng Mary Ward cảm thấy ơn gọi cộng tác vào việc cứu rỗi các linh hồn tại Anh quốc của bà đang bị đe dọa. Hâm mộ các hoạt động của các cha dòng Tên ở Anh, Mary Ward cùng với vài chị đồng hương lập một tu hội năm 1609 phỏng theo mẫu dòng Tên. Sau khi nhận thấy hầu như không thể sinh hoạt được ở Anh, bà lập một số nhà ở Liège, Cologne và Trèves. Bà muốn dùng công trình giáo dục để phát huy một nền giáo dục công giáo cho người nữ, hỗ trợ sinh hoạt mục vụ nơi xứ sở bà và tham gia vào các hoạt động thừa sai của Giáo Hội. Do nguồn gốc Anh quốc của bà, bà có một thái độ tự tin, tự do trong cách cư xử và ăn nói như người nữ xứ Anh của bà, không thích lệ thuộc, và thêm một chút ngoan cố của người Anh khi họ phản ứng trước các chướng ngại. Để thực hiện các mục tiêu của cộng đoàn, bà không toại nguyện nếu chỉ được sự chuẩn y của giám mục cho một vài nhà riêng rẽ. Các chị em đồng hành của bà muốn sống liên kết với nhau, vì thế họ tìm cách sống không tùy thuộc các giám mục giáo phận để có nhiều tự do và khả năng hoạt động hơn, họ mong mỏi được họp thành một dòng nữ liên hệ trực tiếp với giáo triều qua trung gian của một mẹ bề trên tổng quyền. Ngoài ra, họ cảm thấy sống cô lập như các nữ tu với nội cấm thời ấy là chướng ngại quan trọng nhất cho công việc tông đồ của họ, và họ từ chối trên nguyên tắc sống với nội cấm cho các cộng đoàn của họ. Nếu hội dòng được nhìn nhận, họ hy vọng sẽ có thêm nhiều khả năng hoạt động, theo mẫu các cha dòng Tên. Ngoài ra, các chị, trái với ý nguyện của dòng Tên, có lối sống gần giống các cha dòng Tên, qua nội qui và cách tổ chức, cơ cấu và mục đích, nên người ta xem cộng đoàn của các chị là ngành nữ của dòng Tên, và gọi các chị là "*các nữ tu dòng Tên*" (jésuitines), và vì thế mà tất cả thù địch của các cha dòng Tên tự động nổi lên chống lại các chị. Dù các chị đã mở một ngôi trường ngay tại Rôma để chứng tỏ hiệu quả của công việc tông đồ của các chị, các chị hoàn toàn bị tố cáo và vu khống, và chỉ gặp nghi ngờ và dè dặt ở giáo triều ; do đó cộng đoàn các chị không được giáo hoàng chuẩn y. Các chị hoàn toàn bất lực trước mọi cuộc tấn công vô căn cứ của vị đại diện hàng giáo phẩm Anh tố cáo các chị xen vào và gây rối cho công việc mục vụ. Dân chúng lắc đầu khi thấy các bà lạ ấy đi thăm viếng các nhà thờ và ăn mặc đồng phục. Sau năm năm tranh đấu để cộng đoàn được nhìn nhận, Mary Ward rời Roma. Năm 1624, Bộ Truyền giáo bắt buộc hội dòng của bà cải cách thành tu viện với nội cấm hoặc tự giải tán. Trường ở Roma phải đóng cửa. Nhưng khi Mary với tính cách bề trên và không xin phép các giám mục có thẩm quyền, cho mở những cộng đoàn mới ở Munich và Vienne nhờ sự tài trợ của ông hoàng Maximilien và hoàng đế Ferdinand II, và dự tính thi hành những chương trình tương tự ở Prague, Bộ Truyền giáo lại can thiệp, và qua trung gian các Sứ thần Tòa thánh, Bộ ra lệnh đóng cửa các nhà trên. Trước sự đe dọa đóng cửa các nhà của chị em ở Bỉ, Mary Ward gởi qua, với tính cách đi thăm, một trong những chị em trung tín nhất. Nhưng khi chị này qua tới nơi thì các nhà đã bị đóng cửa rồi. Mary Ward mở lại cộng đoàn và yêu cầu các chị em khẩn lại. Ngay sau đó, một sắc chỉ của Đức Urbainâ VIII giải tán cả hội dòng năm 1631, còn Mary Ward thì bị giam ở Munich trong một tu viện Clarisses. Sau khi được thả, Mary Ward trở về Roma và Anh quốc, và được Giáo Hội khoan hồng cho tiếp tục công trình giáo huấn thanh thiếu nữ cho đến khi bà qua đời năm 1645. Năm 1680, giám mục Augsbourg công nhận hội dòng đang sinh hoạt ở thành phố này, sau đó tới lượt các giám mục của Freising và Salzbourg. Khoăng năm 1700, nhà mẹ của dòng được di chuyển về Munich, và năm 1703, luật Dòng được giáo hoàng chuẩn y. Theo lời của đức Pie XII, tinh thần Kitô giáo thiên bẩm của "người nữ trỗi vượt" mà Giáo Hội Anh quốc trong những năm đẫm máu nhất của lịch sử đất nước , đã dâng hiến cho Giáo Hội hoàn vũ", luôn bừng sáng với lòng trung thành không hề lay chuyển của bà. Với tinh thần ấy, bà đã mở đường cho các dòng nữ trong thời hiện đại, đồng thời thiết đặt những lề luật thích hợp cho công việc tông đồ của nữ giới trong Giáo Hội thời thân tiến.

X. CÁC VẤN ĐỀ XÃ HỘI VÀ HOẠT ĐỘNG TỪ THIỆN

Quả thật, các vấn đề xã hội không được lưu tâm đến dưới chế độ chuyên chế. Ở Tây Ban Nha dưới triều vua Philippe II, chỉ còn có hai giai cấp được tôn trọng : binh sĩ và giáo sĩ. Mọi công việc tay chân, đồng áng hay xưởng thợ đều bị khinh rẻ, và được giao cho những người Maures đi đạo. Đất đai, chỉ có những người nông nô và nô lệ canh tác, ngày càng khô cằn. Vài gia đình quý tộc làm chủ những lãnh địa rộng lớn gần nửa vương quốc. Ở Pháp, các chính khách chỉ lo bành trướng lãnh thổ nhờ chiến tranh và làm tăng vẻ lộng lẫy của triều đình để lấn vượt Roma baroque bằng cách quay về với cổ điển học. Triều đình không có một ý niệm gì về cảnh nghèo khổ của dân chúng. Các giáo sĩ giảng

thuyết nổi tiếng nhất trong triều vua Louis XIV chỉ mới đề cập đến trách nhiệm xã hội của các thính giả, mặc dầu cha dòng Tên Bourdaloue trong suốt mười tám năm, đã trình bày cho cả triều đình một cách toàn vẹn tất cả những bổn phận của đời sống Kitô hữu, và cha Massillon dòng Oratoire, trình bày trước mặt vua các chân lý bất diệt không thêm bớt trong những dịp giảng Mùa Vọng và Mùa Chay. Vài nhân vật riêng rẽ nhìn hiện tình với cặp mắt sáng suốt nhưng không có ảnh hưởng nào. Trong tác phẩm *De Rege et Regis institutione* (Về Vua Chúa và việc thiết lập Nhà Vua), xuất bản năm 1599, cha dòng Tên Tây Ban Nha Juan de Mariana trình bày cho vua bổn phận giúp đỡ người dân nghèo, làm giảm bớt những chênh lệch xã hội giữa người quá giàu và người nghèo đói, đánh thuế trên của xa xỉ chứ không trên lương thực, và còn yêu cầu hàng giáo sĩ trích một phần hoa lợi cho các mục tiêu xã hội.

Một thế kỷ sau, Fénelon xác định dứt khoát rằng xã hội có tầm quan trọng hơn chính trị. Mặc dù dưới hình thức che đậy, nhưng không ai có thể hiểu lầm, Fénelon đã lên tiếng trong cuốn *Télémaque* của ông, chống lại chế độ độc tài của vua Louis XIV. Rồi trong một lá thơ nổi danh công khai gởi cho vua, ông tuyên bố rằng một chiến tranh bất chính dù có kết thúc một cách tốt đẹp cũng không bớt đi được tính cách bất chính, và vấn đề ở đây không phải là kết thúc chiến tranh bằng chiến thắng bên ngoài nhưng bằng cách ban phát của ăn cho người dân đang suy nhược (14) trong vương quốc.

Các hoạt động khác tùy thuộc sáng kiến tư nhân. Với lương tâm Kitô, họ hoạt động không phải để thay đổi hiện tình xã hội cho có một ý nghĩa Kitô giáo, họ không đủ thẩm quyền để làm việc này, nhưng để lấy việc bác ái xoa dịu những nỗi bần cùng tất tưởi nhất của dân chúng và giúp đỡ họ thăng tiến. Phục vụ người bệnh, đó là công việc mà dòng Tên, theo gương vị sáng lập, đòi hỏi, đặc biệt trong các thời kỳ có bệnh truyền nhiễm, nơi mọi tu sĩ dòng, dù là các thày nhà tập lỗi lạc nhất : họ không chỉ xem đó như một hành vi khiêm nhượng cá nhân, mà còn như những hành động bác ái làm giảm bớt nỗi khốn khổ của những bệnh nhân bị ruồng bỏ. Vị hầu tước trẻ tuổi Louis de Gonzague chết trong khi săn sóc những người bị dịch hạch và đã làm sáng tỏ tấm gương anh dũng của ngài. Vài thế kỷ sau, một tu sĩ cùng dòng Tên là Pierre Claver, người Catalan, khởi công ở Colombie một công trình kéo dài trong suốt bốn mươi năm : cha Claver tận tụy truyền giáo cho những người nô lệ da đen được đưa từ Phi Châu đến, và ra sức xoa dịu số phận vô nhân đạo của họ. Thánh Vincent de Paul tiêu hao sức lực trong khi lo mục vụ cho những người dân quê bị khinh rẻ và những người bị kết án khổ sai. Một kinh sĩ thành Reims, Jean-Baptiste de la Salle, năm 1684, đã sáng lập dòng các Anh Em Trường Kitô Giáo. Jean-Baptiste xuất thân trong một gia đình quý tộc đã sớm được cha linh hướng gợi ý và khuyến khích dấn thân lo giáo dục giới trẻ. Jean-Baptiste đã mở trường dạy học đầu tiên miễn phí cho các em trai nghèo, và tập hợp ngay ở nhà riêng một số giáo viên dạy học cho các em. Sau đó, ngài từ bỏ huê lợi của chức vụ để cùng với nhóm giáo viên thành lập tu hội Anh Em Trường Kitô Giáo. Trong các trường này, và đây là lần đầu tiên ở Pháp, giảng dạy bằng tiếng quốc ngữ, trong những lớp riêng biệt, lần đầu tiên, các em học nghề được tập họp lại để theo học trong một trường dạy nghề, và cũng là lần đầu tiên, các giáo sư được đào tạo một cách có hệ thống cho một chủng viện chuyên môn.

Tại Đức, tình hình trong thế kỷ XVII ít khủng hoảng hơn. Để khôi phục những mất mát to tát về nhân sự sau cuộc chiến Ba mươi năm, chính quyền đưa những kiều dân từ Tyrol và Thụy sĩ về, và đón tiếp các nạn nhân trốn các cuộc bắt bớ tôn giáo ở Pháp, Savoie, Bohême và Áo. Tất cả đều được giúp đỡ định cư nhờ được hưởng nhiều quyền lợi đặc biệt và miễn các thuế má. Các nghiệp đoàn đòi giảm thiểu tính cách cứng nhắc của nội quy từ thời Trung cổ. Nhiều học bổng được cấp phát, mở cửa các trường đại học thâu nhận giới trẻ có tài năng thuộc các giai cấp bình dân. Người ta cũng thường thấy có những quỹ hay của di tặng do các kinh sĩ để lại giúp mở hai mươi hay ba mươi học bổng cho các sinh viên. Gần một phần tư các sinh viên ở thành phố Ingolstad thuộc các giới nghèo nhất trong dân chúng. Các nhà tuyên giảng nổi tiếng nhất thời baroque thường nói tới quyền tự do lựa chọn nghề nghiệp. Ngay cả các đế vương, dù thái độ có chuyên chế thế nào đi nữa, cũng cảm thấy, ít ra trong các diễn từ hay nghi lễ tùng thuộc của chư hầu, những trách nhiệm phụ mẫu của mình đối với các "con cái của tổ quốc". Đó là trường hợp của các giám mục hoàng gia miền Souabe : hầu như tất cả đã xuất thân từ giới tiểu công nghệ trung lưu ở các tỉnh thành nhỏ hay thuộc giới dân quê.

Thật ra, ta phải công nhận thời ấy Giáo Hội Công Giáo chưa có một giáo huấn công khai nào về xã hội. Trong thực tế, ngày làm việc tám giờ đã được một sắc lệnh của vua Philippe II đặt thành luật năm 1593, và giờ giấc làm việc trong ngày phải được phân bố theo sức nóng mặt trời để bảo vệ sức khỏe và sinh mạng của người làm (15). Ở Ba Tây, chế độ nô lệ đối với người thổ dân (Indiens) được bãi bỏ, nhưng thường chỉ bãi bỏ trên giấy tờ vì các chủ đồn điền chống cản; còn vấn đề hàng trăm ngàn người da đen bị biến thành nô lệ thì người ta hoàn toàn từ chối giải quyết. Các chương trình xã

hội do Hobbes và Locke đề xướng không đưa lại một thay đổi nào trong cơ cấu xã hội, ảnh hưởng chỉ nhận thấy sau một thế kỷ. Ngay ở nước Anh khắc khổ, nơi mà chế độ chuyên chế, dù dưới màu sắc chính thể quân chủ hay chế độ đại nghị, không thắng được sức cản của các thế lực tinh thần hùng hậu, người dân quê trở thành tá điền, thợ thuyền làm công nhân với đồng lương bất xứng, vấn đề xã hội không được thật sự xem như một vấn đề, dù Phong trào Cải cách có mang lại nhiều thay đổi quan trọng cho hiện tình tư hữu. Năm 1687, Richard Baxter tuyên bố : Thiên Chúa cho có sự nghèo khổ, vì nếu không có sự nghèo khổ thì vô số người sẽ rơi vào cạm bẫy của sự giàu sang. Ngược lại, trong sự giàu sang Thiên Chúa tỏ bày và chứng thực lòng ưu ái đặc biệt của Người. Nạn thất nghiệp được giải thích do lười biếng, không phải bởi các lý do kinh tế. Do đó người ta không cần phải lưu tâm đến những kẻ thất nghiệp. Khoảng cách giữa nền luân lý khắc khổ nghề nghiệp và chủ nghĩa ích kỷ bần tiện nhất nhiều khi thật là ngắn ngủi.

Hãy nhìn vào nước Ý và thành phố Roma muôn thuở. Người ta cũng chưa biết tới một giáo huấn nào về xã hội. Nhưng từ thời Canh tân ở thế kỷ XVI, hoạt động xã hội dưới hình thức bác ái được các giáo hoàng chuẩn y và cổ võ. Chăm sóc bệnh nhân, và cả người mắc bệnh dịch hạch, là đối tượng lời khấn đặc biệt của hội đoàn từ thiện do Camille de Lellis sáng lập năm 1582. Để dạy dỗ các em nghèo, Jean Leonardi thành lập một tu hội giáo sĩ ở Lucques năm 1583. Khoảng mười năm sau, Josepf Calasanz, một người quý phái gốc Aragonais, động lòng vì các trẻ em bị ruồng bỏ và lớn lên màkhông được học hành. Ông tụ hợp một số giáo sĩ để thành lập "tu hội các giáo sĩ nghèo dạy trường từ thiện" gọi là Piaristes, chuyên lo dạy dỗ trong các trường miễn phí của tu hội. Dù gặp nhiều trở ngại từ phía giáo triều, tu hội vẫn phát triển, ngay cả trong cuộc chiến Ba mươi năm, sang đến Moravie, Ba Lan và Hung Gia Lợi. Tại những nước này, các giáo sĩ cao cấp dùng tu hội này để đem Phúc Âm đến cho đám quần chúng còn ngu dốt. Không bao lâu sau, tu hội cũng lo cho cả cấp trung học nữa.

Các giáo hoàng trong đó có những vị xuất thân từ giai cấp đơn sơ nghèo túng, có thái độ khác nhau. Đức Urbain VIII không được mến chuộng vì ngài đòi sưu cao thuế nặng. Đức Sixte Quint được dân chúng nông thôn hàm ơn vì ngài tảo thanh vùng Campanie khỏi nạn cướp bóc và khai phá miền Marais Pontins khỏi sình lầy. Đức Innocent XI được nhắc tới nhiều vì ngài lo lắng các công việc từ thiện. Các giáo hoàng đã tạo ra nhiều công ăn việc làm vì các ngài cổ võ nghệ thuật và xây cất nhiều cơ sở. Nói riêng việc xây cất đền thánh Phêrô được coi như một sự kiện xã hội. Một số tiểu tiết dí dỏm, theo nghĩa đen cũng như nghĩa bóng, được truyền lại chung quanh vụ xây cất đền thánh Phêrô.

Lúc dựng tháp giữa công trường thánh Phêrô, các hồng y, các hoàng tử, nói chung là tất cả các nhân vật tai mắt tại Roma đều hiện diện trong biến cố này. Đang khi công việc còn dở dang thì nghe tiếng chuông báo ngọ. Tức khắc mọi công việc đều đình chỉ để thợ thuyền nghỉ tay dùng cơm yên ổn. Toàn ban thượng khách đứng yên chờ đợi cho đến khi thợ thuyền trở lại bàn trục. Vì không thể đình chỉ công việc xây cất đền thờ, cả trong những tháng hè oi bức, người ta phải dựng trên công trường rộng lớn những lều vải để cho thợ thuyền khỏi bị bỏng nắng. Và sau khi đã hoàn tất mỗi phần của thánh đường, người ta tổ chức cuộc liên hoan nghĩa là bữa cơm giữa trời có đàn hát cho tất cả những người đã cộng tác vào việc xây cất (16). Theo kiểu nói của thánh Gioan Kim Khẩu, «lễ liên hoan là một lễ tình yêu dung động ». Điều đó tóm lược những tâm tình của một Giáo Hội đã lấy lại nguồn sinh lực sau một cuộc khủng khoảng trầm trọng.

CHƯƠNG X

KITÔ GIÁO, CON NGƯỜI,

XÃ HỘI THẾ KỶ XVII, ĐẶC BIỆT TẠI PHÁP

Khi cứu xét Giáo Hội, ít là tại Pháp, vào cuối thế kỷ XVII, chúng ta có ấn tượng là Giáo Hội vẫn giậm chân tại chỗ: phải chăng không có sự đổi mới nào? Phải chẳng các nhà thần bí, các nhà thần học, các nhà tu đức họp thành một thế giới riêng, và tư tưởng hoặc kinh nghiệm của họ không đi tới đám đông tín hữu? Ở đây có một vấn đề thông báo và truyền đạt mà thời đại nào cũng có, nhưng vấn đề này được đặt ra một cách mạnh mẽ hơn vào thế kỷ XVII, nhất là vì thời đại đó có sự trăm hoa đua nở về tu đức, như đã nói trên đây.

”Vẫn giậm chân tại chỗ”, nhưng là ”giậm chân tại chỗ” để được thanh tẩy: hậu bán thế kỷ XVII từ chối những điều táo bạo to lớn, những thay đổi trong phạm vi thực hành và trong cuộc sống. Những

táo bạo của thế kỷ này là ở trong phạm vi tư tưởng, khoa học thuần túy. Phải đợi tới thế kỷ XVIII cuộc đại cách mạng về trí thức, trong những năm 1630-1640, quanh thuyết Descartes, mới mang lại tất cả những thành quả: sự phát triển toán học và các khoa học tự nhiên, những biểu hiện đầu tiên của một chủ thuyết duy lý và một tinh thần khoa học tân thời.

Khi thẩm định về những chênh lệch và chậm trễ ấy, chúng ta phải luôn luôn phân biệt giữa các quốc gia Âu Châu với nhau: năng động của các phong trào Cải cách và phát minh khó ảnh hưởng tới miền Nam Âu, với các nước như Tây Ban Nha, Ý, và cả miền Nam và Đông Nam Pháp bị thụt lùi. Chúng ta cũng phải phân biệt giữa lòng xã hội Pháp: vì ở xa thủ đô Paris, việc du hành lâu dài, nên các tỉnh vẫn trung thành với một lòng đạo đức ít được đổi mới hoặc ”soi sáng”, đúng vào lúc có sự suy giảm nỗ lực lớn của giới quí tộc và trưởng giả, nhất là ở các tỉnh, nhằm phục hồi thần bí học, vì họ là giai cấp xã hội hỗ trợ cho cố gắng ấy. Chúng ta có thể so sánh dễ dàng những mô tả rất xúc tích và có tài liệu dẫn chứng mà các sử gia gần đây đã trình bày về các tỉnh khác nhau ở Pháp vào khoảng năm 1700 (tiếc là chúng ta không có những nghiên cứu tương tự về các nước nói tiếng Đức): giáo miền Autun, các vùng quê Paris, giáo phận La Rochelle, Normandie, các giáo phận Châlons và Auxerre, miền Flandres, Đông Nam, có những tương đồng và dị biệt, rất nhiều dữ kiện tiêu biểu và cụ thể giúp chúng ta thẩm định việc thực hành và các hình thức tôn giáo của rất nhiều người.

Từ một thế kỷ, trong phụng vụ không có những thay đổi rộng lớn: các nỗ lực được đề ra hồi thế kỷ XVI và đầu thế kỷ XVII chỉ mang lại vài thành quả đi theo hai chiều hướng, đôi khi lại không hòa hợp với nhau. 1) Trước hết, là bảo đảm cho các lễ nghi được trật tự. Quả thực những cố gắng đó rất cần thiết, vì trong khi cử hành các lễ nghi, dân chúng thường tràn vào gian cung thánh và cung nguyện, và đây là điều mà các tài liệu của giáo phận Autun vào năm 1689 cho chúng ta thấy: ”*Đàn ông và đàn bà đều lên tới tận Nhà Tạm để đặt của lễ, rồi đứng trong gian cung thánh để tham dự thánh lễ, họ cũng ngồi cả lên bậc cấp của bàn thờ, dựa vào đó, để mũ và những dây cột súc vật đây đó*” (1). Ở cuối gian chính, đàn ông và đàn bà đứng hoặc ngồi trên đất (các ghế dài dành cho ông lãnh chúa hoặc vài người trưởng giả, vì thế luôn có những cuộc tranh giành, cả trong nhà thờ, để chiếm ghế dài này hoặc ghế kia!), một số người, vì không có chỗ, nên đứng dưới cổng nhà thờ, và chơi ky (quilles) hoặc chơi viên cầu (boules), quán rượu cũng không xa. Đó là những điều các cha sở thường than phiền. 2) Vì thế mối quan tâm của các mục tử là chấn chỉnh trật tự làm sao để các tín hữu ”tham gia” phụng vụ, tham dự chứ không ”đứng xem”: tại Villiers le Bel, gần Paris, là trường hợp điển hình vì cha sở tại đây, linh mục Gourreau, đã cho lập một lan can lớn để chặn dọc theo gian cung thánh và bàn thờ, đồng thời nâng bàn thờ lên cao, với mục đích - như cha nói - là để ”dân chúng có thể dễ thấy bàn thờ hơn”. Điều đó vẫn còn ít, và không thỏa mãn được những vị mục tử bắt đầu muốn cho giáo dân thực sự tham gia phụng vụ. Chúng ta đừng phê phán tình trạng đó theo tinh thần ngày nay: có nhiều chướng ngại giữa giáo hữu và phụng vụ, ngôn ngữ, quan niệm về phụng vụ thời đó khác với quan niệm thời nay. Mãi tới cuối thế kỷ và do sự tranh luận bài tin lành, những bản dịch các sách phụng vụ ra tiếng Pháp mới được phổ biến, và sau nhiều cuộc lên án: năm 1660, có vụ kết án bản dịch *Sách Lễ* (Missel của J. de Voisin, năm 1685, đến lượt bản dịch *Năm Kitô giáo* (Année chrétienne) của Le Tourneux bị kết án, năm 1688, lại đến lượt bản dịch *Sách Nguyện* (Bréviaire) của Le Tourneux. Người ta do dự: một đàng phải đáp ứng nhu cầu của những người mới trở lại đạo (200 ngàn bản dịch phần Thường Lễ, được phân phối sau lệnh Bãi Bỏ tự do của người tin lành (Révocation de l'Edit de Nante]) (2), đàng khác cũng phải ”bảo vệ” Đức Tin chống lại những sự tò mò, như đại hội hàng giáo sĩ đã tuyên bố vào năm 1660.

Chính phụng vụ thời đó cũng có tính chất do dự và bất nhất: dù phụng vụ Roma ngày càng phát triển thêm, các phụng vụ địa phương vẫn duy trì chỗ đứng của mình, nếu chúng đã có được một mức cổ kính tối thiểu nào đó. Ngoài ra, để đáp ứng những đòi hỏi mới của khoa học, các vị thánh không có sử liệu chứng thực đều bị loại khỏi sách nguyện và sách lễ: ”tại Paris, đặc biệt có 40 huyền thoại về các thánh bị loại khỏi sách nguyện, trong đó có 40 vị tử đạo tại Sébaste, thánh Apolinaire, thánh Giacôbê Tiền ... thánh nữ Martha, thánh Lazarô (3)..”. Phong trào thanh lọc này bắt đầu vào những năm 1676-1686, và trong thực tế, nơi nào cũng gặp nhiều khó khăn: các sách phụng vụ không có đủ số, các mục tử không theo các sách ấy và một số người hành động tùy sở thích của mình.

Tình trạng bấp bênh như thế có hệ trọng không, khi mà giáo dân vẫn không theo phụng vụ? Cả ý tưởng có một cuốn ”sách lễ” cũng không phải là điều mà một người Pháp vào thế kỷ XVII nghĩ tới: Pascal, trong trường hợp này là người tiêu biểu cho thiểu số ưu tú, ông đọc Sách nguyện bằng tiếng latinh, và ít lâu sau ông đọc sách ”*Các Giờ Kinh*” của Port Royal, nhưng đó không phải là những ”sách lễ” theo nghĩa ngày nay. Các tín hữu trí thức có một cuốn sách chứa đựng những lời cầu nguyện trong thánh lễ, vì theo gương thánh Francois de Sales, tất cả các tác giả tôn giáo khác đều

muốn giúp giáo dân có gì để làm trong thánh lễ, và tại Pháp chúng ta có rất nhiều sách suy niệm phụng vụ.

Cũng có cả một trường phái sử gia mang lại cho việc nghiên cứu phụng vụ những tiến bộ lớn: Cl. Chastellain (1639-1712), L. Blocquillot (1648--1728) đáng được trưng dẫn, và một nhà đại thần học là Luis Thomassin (1619-1695). Trong cuốn *Luận về kinh thần vụ cho giáo sĩ và giáo dân* (Traité de l'office divin pour les ecclésiastiques et les laics, 1690), qua một tổng hợp quân bình và với tinh thần sùng mộ, Luis Thomassin cố gắng liên kết phụng vụ với suy gẫm (chương 8: "Về liên hệ giữa việc suy gẫm với thánh lễ..."; chương 9: "Tất cả các tín hữu hiệp với vị linh mục đang dâng lễ, hãy cầu nguyện và dâng hy lễ với ngài, và kinh nguyện của họ vẫn có ích lợi cho họ, cho dù họ không hiểu"). Nhưng về phương diện thực hành, việc canh tân phụng vụ, như chúng ta nói ngày nay, là việc làm của những người theo phái Jansénisté, và rất bị phản đối. Ảnh hưởng của họ chỉ giới hạn vào một nhóm rất nhỏ các giáo dân, và họ bị coi như một phe phái. Tuy nhiên họ cũng báo trước một cách nào đó đại phong trào *Soi sáng* (Auflaerung) của phe Công Giáo Jansénisté tại Ý hồi thế kỷ XVIII: trở về nguồn và liên kết các tín hữu với phụng vụ. Nhưng có trường hợp cực đoan, như cha sở ở Belleville chỉ muốn cử hành bí tích rửa tội vào ngày Thứ Bảy Tuần Thánh và theo thể thức dìm mình trong nước (4)! Nhiều người không chủ trương trở về thời nguyên thủy tới mức độ như thế, nhưng những đổi mới của họ lại có ảnh hưởng mạnh hơn: J. Besson, cha sở Margny-les-Hameaux, vốn có cảm tình với những người theo thuyết Jansénisme, đã đọc Tin Mừng bằng tiếng Pháp sau khi đã đọc bằng tiếng latinh, cha đọc Kinh nguyện Thánh Thể lớn tiếng, ngưng cử hành trong lúc hát *Sanctus* và *Agnus Dei*, không lập lại kinh Cáo Mình trước khi rước lễ. Đó là những cải tiến táo bạo, hầu như là gương mù! Tháng 10 năm 1692, tạp chí *Tin tức Giáo Hội* (Les Nouvelles ecclésiastiques) của nhóm Jansénisté cho biết: "*Có một thói quen rất hợp với Giáo Hội trong các giáo xứ ở Paris và các nơi khác, người ta đọc Tin Mừng bằng tiếng Pháp trước khi giải thích cho dân chúng, và tại Paris, trong lúc đọc Kinh Thánh, giáo sĩ và giáo dân cùng đứng, điều này lẽ ra phải được tuân giữ ở mọi nơi*" (5). Năm 1709, cựu bí thư của đức cha Bossuet là linh mục Ledieu, gây ra bão tố vì đã đánh dấu trong Sách Lễ thành Meaux chữ "R", Đáp ca, Amen, ngay sau nghi thức truyền phép và sau khi linh mục rước lễ. Trong các Tỉnh Hiệp Nhất, từ cuối thế kỷ XVII, người ta cũng biểu lộ những khát vọng tương tự đối với một nền phụng vụ bằng tiếng bản xứ. Khác với tình trạng tại Pháp, ở đây giai cấp cầm quyền tại các Tỉnh ấy không phải là giới trưởng giả quan liêu, có văn hóa cao, thiên về cổ ngữ học, được huấn luyện tại các học viện, trái lại ở các miền tỉnh, chỉ có giới trưởng giả thương mại và thường không biết tiếng latinh (6).

Những khát vọng và lo âu của các mục tử nhiều khi gắn bó với thuyết Jansénisme, nhưng họ đã tiên báo tương lai. Trong thực tế, họ ít được dân chúng nghe theo, ít ảnh hưởng trên quần chúng.

Đại thế kỷ mục vụ, đối với nước Pháp, cũng như các nước nói tiếng Đức và Ý, có phải là thế kỷ XVIII hay không? Chúng ta dễ bị cám dỗ tin như thế, khi nghiên cứu những hiệu quả của việc cải tổ Giáo Hội khởi sự từ đầu thế kỷ XVII. Ở đây, vẫn giậm chân tại chỗ, tuy được thanh tẩy, nhưng không có những cách mạng và cải tổ lớn. Gương mù ít hơn, nhưng càng ngày càng bị coi là gương mù. Điều chắc chắn là có sự tiến bộ của hàng giáo sĩ trong đời sống luân lý, và sự nhấn mạnh cần phải ghi trong các bản tường trình về những cuộc viếng thăm mục vụ, mọi thiếu sót cần tố giác. Thiếu sót làm cho người ta thấy chướng mắt và than phiền hơn cả là tại nhiều nơi, linh mục bỏ luật cư trú. Nay các linh mục năng mặc áo chùng thâm hơn, gắn bó với giáo xứ, thực sự liên kết với giáo xứ, sự liên kết ấy nhiều khi có sóng gió, nhưng khá chân thành. Linh mục không phải chỉ là người của Giáo Hội, nhưng còn là nhân vật vị vọng, tiêu biểu cho quyền bính và trật tự đối với giáo dân của mình. Linh mục rất gần gũi giáo dân do lợi tức nông nghiệp và lối sống, ngài có xu hướng bỏ công việc tay chân hoặc chỉ làm việc trong mảnh vườn riêng của mình. Có lẽ như vậy, linh mục đáp ứng một trong những khát vọng sâu xa nhất của giáo dân: theo não trạng của dân chúng hồi thế kỷ XVII, linh mục sống tốt là một nhà ẩn sĩ và một ân nhân của họ.

Cuộc cách mạng lớn của Giáo Hội giúp thành lập một hàng giáo sĩ mới, chính là việc thiết lập và đổi mới các chủng viện. Nhưng tại Pháp, như chúng tôi đã nói, các chủng viện được thành lập chậm trễ gần một thế kỷ so với các nước Âu Châu khác (nhưng đi trước các nước khác, chủng viện Porrentruy thuộc giáo phận Bâle chỉ được thành lập ổn định vào năm 1716), tuy nhiên có những cố gắng đầy công trạng, ví dụ công trình của tu hội Xuân Bích (Saint Sulpice, từ 1642 đến 1695: 1969 học sinh được nhận vào chủng viện Xuân Bích). Cho tới cuối thế kỷ XVII, người ta chỉ có thể huấn luyện một thành phần ưu tú, có lẽ vì phải trả tiền ăn ở tại chủng viện. Định chế này chỉ được hoàn hảo kể từ khi có lệnh buộc tất cả những ai muốn tiến lên chức linh mục phải đi qua chủng viện (sắc lệnh Noailles cho giáo phận Paris, năm 1696; và sau đó cho các nơi khác), và tại nơi nào có đủ các tổ chức giúp những người kém phương tiện được theo đuổi việc học hành. Tuy nhiên chúng ta ghi nhận rằng việc

lưu học tại chủng viện rất ngắn, chỉ có vài tuần lễ, đó là một cuộc tĩnh tâm kéo dài hơn là một chu kỳ học hành. Thêm vào đó có một sự hạn chế khá hiệu lực giống như hồi cuối thế kỷ XVI: sự kiện người chịu chức phải có một danh hiệu giáo sĩ (tức là một lợi tức tối thiểu) hầu tránh những trường hợp linh mục sống quá nghèo khổ. Từ cuối thế kỷ XVII, chính giai cấp trung lưu cung cấp các linh mục: đó là những nông dân khá giàu, các thương gia, nhà thủ công khá dư giả, nhưng không giàu, như thế họ mới bị thu hút bởi cuộc sống có phần phong lưu của linh mục. Vào năm 1698, cuốn hồi ký của một quan chức tỉnh Caen đã ghi nhận và nhấn mạnh đến nếp tầm thường của hàng giáo sĩ miền Normandie.

Với việc thành lập các chủng viện, một lớp giáo sĩ mới của Giáo Hội được hình thành tại Pháp: thay vì lớp giáo sĩ cổ truyền được coi như những ”khách hàng” do chế độ lợi lộc góp phần tạo nên (linh mục được tiến cử vào nhà xứ bởi sự can thiệp của các tu sĩ dòng và giáo dân tai mắt), thì từ nay có một lớp giáo sĩ ít bị lệ thuộc vào xu hướng địa phương hoặc ảnh hưởng cá nhân, cho dù xu hướng này vẫn tồn tại cho tới cuối thế kỷ XVII. Dĩ nhiên trong lớp giáo sĩ ”bị các xu hướng cổ thời chi phối” người ta có thể thiết lập một danh sách các vị ”linh mục thánh thiện”, như các vị đã được ông Joseph Grandet (1646-1742) viết lại tiểu sử (7). Một lớp giáo sĩ khác được phổ biến rộng rãi và đông đảo hơn mức độ người ta vẫn tưởng: đó là các phó tế vĩnh viễn. Họ là những người từ chối không tiến lên chức linh mục, không phải để đạt được những lợi lộc (vì để được vậy họ chỉ cần chịu phép cắt tóc), nhưng vì họ khiêm tốn, cảm thấy chức vụ linh mục quá cao cả. Nhóm người này đông đảo, nhất là trong phong trào Jansénisme, nói chung họ là những người nghiên cứu hoặc vì thích ẩn dật hơn là làm mục tử.

Trình độ văn hóa của giáo sĩ trong thế kỷ XVII được nâng cao: Trước tiên, việc phát triển các chủng viện có thể đã góp phần vào sự tiến bộ đó, nhưng cơ chế chủng viện vẫn còn ở trình độ rất sơ khai. Thứ đến, một nguyên do khác không kém tầm quan trọng, đó là tại một số miền, các linh mục tốt nghiệp đại học khá đông (ở ngoại ô Paris, chúng ta thấy hiện diện một số giáo sĩ tốt nghiệp Sorbonne), họ có trình độ văn hóa cao hơn nhiều so với những người chỉ ở trong chủng viện một thời gian ngắn. Dù nguyên nhân của hiện tượng ấy thế nào đi nữa, các linh mục có vài cuốn sách và biết suy tư không còn là một luật trừ họa hiếm nữa. Các linh mục có thói quen gặp gỡ nhau trong các khóa họp giáo sĩ, từ đó nảy sinh một não trạng mới: họ đọc sách, diễn tả tư tưởng, hội họp quanh vị giám mục của họ, và chẳng bao lâu họ theo những ý tưởng của nhóm Janséniste và ủng hộ lập trường Gallican. Tình trạng văn hóa như trên không chỉ có ở Paris và vùng phụ cận, chúng ta còn giữ được tờ báo của Alexandre Dubois, cha sở Rumegies thuộc giáo phận Tournai (báo này xuất bản từ 1686 đến 1725 (8): chúng ta tìm thấy ngay trong đó thế nào là cuộc sống và tâm thức của một cha sở tương đối có trình độ văn hóa, gần gũi giáo dân, và luôn gây gỗ với họ về chuyện tiền bạc, có xu hướng Jansénisme, Gallican, theo Richer (1500-1567, khuynh hướng Tin Lành) và sau cùng là tùng phục Giáo Hội. Đó là một mẫu người có xu hướng trở thành thông thường, nhưng chỉ thấy rõ vào cuối thế kỷ XVII và tại một số nơi. Ngoài ra, những chứng từ mà chúng ta có được về những vùng xa các trục giao thông chính hoặc vùng bị xâm chiếm, như các giáo phận Autun, Châlons, Auxerre, hoặc Sens, chứng tỏ tại các vùng quê còn nhiều chậm tiến.

Thực vậy, vào thời đó, những chậm trễ đáng quan tâm hơn những điều người ta khước từ. Hầu như mọi người đều thực hành đạo, hầu như mọi người đều rước lễ mùa Phục Sinh, con số những người chịu phép Thêm Sức mỗi ngày một gia tăng. Các nữ hộ sinh và bác sĩ trợ lực Giáo Hội để rửa tội hoặc mời gọi bệnh nhân lãnh nhận các bí tích sau cùng. Những người không ở tình trạng chung như trên chỉ là rất thiểu số: Họ là những người không thích ứng được, người di dân, đôi khi là các lãnh chúa, những người sống ở thị trấn hay thành phố. Trong thế kỷ XVII, họ là những người phóng túng, vừa táo bạo vừa sợ hãi, những người sống theo quá khứ, những người uyên bác và triết gia hơn là điều mà sau này người ta gọi ”họ là những người có tư tưởng tự do”. Họ là một nhóm nhỏ các luật sư, văn sĩ, và cả các linh mục, bề ngoài rất đứng đắn, hoài nghi và khôn ngoan, môn đệ của Montaigne và Charron, bị cô lập vì trí tuệ thông minh và vì ước nguyện an bình của họ. Trong giới quí tộc triều đình có vài người hùng thì thầm rằng ”linh hồn rồi cũng chết!”. Chúng ta không nói vì họ ẩn dật nên không tiến: một cha sở Meslier (1664-1729), vài năm sau đó, sẽ tiếp nhận gia sản và bảo vệ tư tưởng táo bạo của họ trong lối sống rất đàng hoàng. Nhưng vào khoảng năm 1700, những người có tư tưởng phóng khoáng ấy có thực sự đáng kể hay không? Những người duy lý, người phê bình, môn đệ thầm kín của Spinoza không phải là một lực lượng chống Giáo Hội bấy giờ: Bossuet có thể nhận thấy một trận chiến lớn được chuẩn bị dưới danh hiệu triết lý Descartes, đó là một trận chiến tương lai, có lẽ còn nguy hiểm hơn nữa, nhất là vì người ta không quan tâm dự phòng trước. Đối với những người hộ giáo, tư tưởng phóng túng bắt nguồn từ sự tháo thứ về phong hóa hầu tránh né các vấn đề có thực, các vấn đề của ngày mai.

Điều hệ trọng hơn nữa là đám dân tin lành không thành thực trở lại: đó là mối nguy hiểm hiện tại, là lực lượng tiêu cực đối với Công Giáo Pháp và Giáo Hội tại Âu Châu, là thành quả của sắc lệnh Bãi Bỏ quyền tự do tôn giáo của Tin Lành: sự bó buộc tham gia các bí tích bao hàm sự coi rẻ các bí tích ấy, ít là trong lúc này (9).

Đàng sau việc thực hành đạo hầu như toàn diện như thế, tình trạng yên hàn của quốc giáo khó che đậy nổi những nhược điểm tương lai của tôn giáo. Chúng ta phải tự hỏi đâu là chất lượng của đời sống đạo, Đức Tin được hội nhập thế nào vào trong lối sống, cách cư xử và lòng sùng mộ?. Vào cuối thế kỷ XVII này, chúng ta không thấy có một luồng gió canh tân sáng tạo song song với luồng gió đã hướng dẫn các nhà đại tu đức. Cả nghệ thuật tôn giáo tại Pháp vẫn còn khiêm tốn, sống bằng những công thức đã thủ đắc, cố gắng thực hiện một cách cầm chừng. Phong trào lớn đưa nghệ thuật Công Giáo hướng về nghệ thuật tôn giáo mẫu baroque tại Trung Âu chỉ mới được manh nha và còn xa lạ với dân chúng Pháp. Họ có những điều kiện kinh tế, xã hội và trí thức rất khác biệt: tuy có nghệ thuật trang trí, nhưng còn khiêm tốn. Giữa xưởng sản xuất và người thu thuế thập phân, luôn có cuộc tranh đấu để xem người nào trả ít hơn, người nào chịu phí tổn cho gian chính của thánh đường, người nào trả tiền trang hoàng gian cung thánh. Vì thế, hầu như bao giờ người ta cũng chỉ dùng đến các thợ thủ công địa phương. Cho nên, tuy là những tác phẩm nghệ thuật, nhưng hơi nhỏ nhoi, ít giá trị.

Mọi thánh đường tại Pháp không giống các nhà thờ Invalides hay Val de Grâces ở Paris. Nhưng theo nhiều người, các nhà thờ giống ở một điểm: đồ đạc bên trong, trang trí chỉ có những thứ cốt yếu: vài bức họa, những bức tranh dựng sau bàn thờ ngày càng đơn sơ hơn (một bức họa giữa hai cột và dưới trán tường), những ghế dài có trang trí, những đồ gỗ dọc theo cung nguyện và gian chính. Đó là diện mạo chung của các nhà thờ tại Pháp. Tuy tận tâm bảo trì và gắn bó với các nơi thờ phượng truyền thống, các tín hữu tỏ ra ít có óc sáng tạo, thiếu sáng kiến nghệ thuật cũng như sáng kiến tôn giáo. Tại thành phố, nghệ thuật của Pháp trổi trang hơn: ví dụ tại Montauban có nhà thờ chính tòa Francois d'Orbay, tại Paris có các nhà thờ Saint Louis en l'Ile, Saint Nicolas du Chardonnet, hoặc nhà thờ Saint Louis trong khu Invalides. Đó là những thánh đường xây theo truyền thống cổ điển, không có đường nét hoa mỹ, nhưng được dung hòa bằng những đồ trang trí và nhiều bức tranh. Đó là những thánh đường được hoàn tất vượt quá giới hạn của thời đại. Vì bình thường, trong thời đó, việc xây cất rất chậm chạp, gặp nhiều khó khăn vì thiếu hụt tài chánh. Việc tổ chức các cuộc sổ số hay xin tiền công đức của tư nhân không đủ trang trải mau chóng hay giải quyết được các khó khăn. Đàng khác, nghệ thuật tôn giáo cũng lệ thuộc vào tinh thần của nhiều lớp người: những ân nhân quảng đại mà trước hết là các vua chúa, những người quản lý tài sản thánh đường, giới trưởng giả hết lòng gắn bó với nhà thờ vì họ muốn được an táng tại đó. Đó là một thí dụ cụ thể về việc đảm trách, về bổn phận chu cấp cho nhà thờ như chúng ta đã thấy trong thế kỷ XVI. Đà thăng tiến của giới trưởng giả là một sự kiện đặc biệt của Pháp, mang lại cho Giáo Hội tại nước này một bộ mặt riêng biệt: các nước nói tiếng Đức không có những đặc tính như thế, và không có cùng thị hiếu. Thực vậy, tại Pháp, sở thích của các tâm hồn đạo đức có xu hướng đơn sơ và nhiệm nhặt. Từ thời vua Louis XIV, họ không còn hiểu rằng: những huy hoàng của nghệ thuật baroque, mà Âu Châu tiếp tục tìm kiếm, diễn tả tốt đẹp nhất các tình cảm tôn giáo. Năm 1662, cha Surin (1600-1665) nhận xét như thế nào về về một dinh thự tọa lạc gần Bordeaux được trang bị theo nghệ thuật Ý? Ông viết: "*Tôi dừng lại một lát để nhìn những gì diễn ra trước mắt tôi trong tòa nhà này. Tuy chưa tới gần, tôi đã thấy nhà ấy rất lạ kỳ. Tôi tự nghĩ: điều làm thỏa mãn các giác quan và óc tò mò cũng là điều nguy hiểm cho việc hồi tâm, và khi nó tan biến đi (trong đó tàng ẩn một đau khổ lớn lao), người ta sẽ rơi vào một nỗi đau khổ lớn hơn nữa, đó là sự ham mê thế gian! Vì khoái cảm có nghĩa là vui hưởng. Nó gắn bó con người với thế gian. Tôi muốn nói tới sự sa hoa, huy hoàng và vẻ hào nhoáng nuôi dưỡng sự ham muốn của con mắt và tính kiêu ngạo của xác thịt*" (10). Một thế hệ sau, Bernard Lamy (1640-1715), dòng Oratoire, phê bình những "đan viện thời danh của Ý" và ông hỏi: "*Đâu là sự đơn sơ theo tinh thần Kitô?*". Rồi ông trả lời: "*Không mấy tương ứng giữa một bên là những tòa nhà đồ sồ, hùng vĩ với một bên là những lời tuyên khấn của những người sống trong đó! Theo tôi, đó là một khuyết điểm tỏ tường, gây chướng tai gai mắt hơn bất kỳ một lỗi lầm nào trái nghệ thuật Kiến Trúc*" (11).

Việc nghiên cứu thánh nhạc dẫn chúng ta tới những kết luận tương tự: chúng ta đừng nghĩ rằng tình trạng các nhà thờ ở Paris cũng giống như tình trạng các nhà thờ ở tỉnh, tại Paris có từ 350 tới 400 ngày lễ mỗi năm tại Saint Gervais. Mỗi ngày lễ trọng hay chúa nhật có thánh lễ, kinh chiều, kinh ban mai, kinh ngợi khen, chầu Mình Thánh, kinh tối, Couperin đánh đàn phong cầm, 120 linh mục và giáo sĩ phục vụ giáo xứ! Tại nhà của các tu sĩ dòng Citeux cải tổ còn có các bài kinh Bóng Tối (Ténèbres), tại nhà các tu sĩ dòng Théatin thì có những bài chầu, những buổi hòa nhạc tâm linh lôi kéo người đời tới nghe. Tại Pháp, nghi thức Công Giáo khá nghiêm nhặt, và việc phóng tác của các nhạc sĩ bị kềm hãm nhiều: các phiên khúc và những lúc buộc phải hát bình ca được ấn định chặt chẽ tỉ mỉ, nhất là trong nghi lễ triều đình hoặc những lễ an táng trọng thể. Chúng ta phải tra cứu những qui luật của các

giám mục để biết bầu không khí nghệ thuật và tôn giáo thời đó. Tại Pháp không có gì giống ca đoàn phụng tự của Tin Lành Luther. Nhưng đây đó, ít là tại các vùng quê ”tiến bộ”, người ta chơi phong cầm, hát thánh ca. Còn một vấn đề không rõ rệt, cần đặt câu hỏi: dân chúng có tham gia vào các bài thánh ca của Giáo Hội không? Cần phải hướng về các thừa sai nội địa, từ cha Maunoir (+1683) đến thánh Louis Marie Grignon de Montfort (1673-1716), để tìm hiểu mức độ giáo dân tham dự vào các bài thánh ca và các cử hành phụng vụ. Phương pháp đơn giản của các vị truyền giáo cho chúng ta thấy rõ những nhu cầu của dân chúng ở miền quê và ở thành thị.

Các chứng từ ở địa phương cho thấy những nét sống động trong tâm tình tôn giáo bình dân không phải hoàn toàn là mê tín cả. Dĩ nhiên chúng ta luôn nhận thấy việc tôn sùng Đức Mẹ và các thánh, có từ trước thời Trung Cổ, gợi lại việc phụng tự thời các tư tế gaulois. Người ta sùng kính các thánh chữa bệnh, thánh Roch, thánh Sébastien và các giếng phép lạ. Chỉ cần xem bức tranh khá u tối mà sử gia của miền Autun đã phác họa (và miền này không phải là một luật trừ) cũng đủ thẩm định phẩm chất tôn giáo của một số tầng lớp dân chúng: họ tôn kính lửa trong lễ rước đuốc vào chúa nhật I mùa chay, họ tế một con bò cái tơ cho Đức Mẹ vào năm 1686, họ xử dụng nhiều biện pháp trị liệu ma thuật. Gần Paris, cũng có những mê tín như vậy, nhưng được thanh tẩy hơn một chút so với các tỉnh quê xa xôi.

Các cuộc hành hương tiếp tục thu hút nhiều tín hữu. Nhiều học giả lên tiếng phê bình lịch sử hành hương, nhưng ít được dân chúng lắng nghe. Hiện tượng hành hương cũng là điều dễ nhận thấy tại Âu Châu, đặc biệt trong những vùng dọc theo sông Danube, nơi các nhà thờ đã trở nên quá bé nhỏ, nên sau đó, các tu viện và cộng đồng kitô phải xây cất lại những thánh đường lộng lẫy, như Birnau, Steinhausen, Zwiefalten, v.v. Nhưng đó thường là các cuộc hành hương địa phương, có tầm mức hạn hẹp. Riêng các cuộc hành hương xa xôi, đi ra ngoài nước, thường bị tai tiếng là lạm dụng, tổ chức thiếu trật tự, gây đổ vỡ gia đình và cộng đoàn. Ít ra tại Pháp đã có phản ứng: năm 1671, có sắc chỉ cấm đi hành hương ở ngoại quốc nếu không có phép trên giấy tờ của đức giám mục bản quyền. Những người ”sáng suốt”, ví dụ bà de Sévigné, thường gặp những người không tín ngưỡng chế nhạo về những hình thức đạo đức bình dân ấy: Thưa bà hầu tước, bà không cảm thấy chướng khi dân miền Provence sống đạo mà chẳng nói gì đến ”hội giả trang thánh” (sainte mascarade)? Có hai Âu Châu, hoặc hai não trạng? Phải chăng đó là âm hưởng của thuyết Jansénisme, hay đúng ra là một sự thay đổi sở thích? Nước Pháp, ngay trong giới ưu tú, vào những năm 1680, không còn là nước Pháp thời baroque nữa.

Có một hiện tượng tôn giáo được bành trướng vào thế kỷ XVII, đó là trào lưu sống ẩn dật. Phải chăng là một mâu thuẫn khi thấy kiểu sống này được phát triển đúng vào thời đó, và còn tiếp tục cho tới thời Cách Mạng Pháp, đã thu hút được nhiều tâm hồn? Thực vậy, việc tổ chức Giáo Hội chặt chẽ hơn, kỷ luật đạo đức hơn, và việc hình thành một xã hội trí thức, đã không mang lại câu trả lời cho những sức mạnh đối nghịch nhau và thoát sinh từ sự bừng tỉnh tôn giáo. Nhiều người không tìm thấy trong đời sống đạo đức một thể chế tự do tinh thần mà họ rất khao khát. Các ẩn sĩ hay những người sống mai danh ẩn tích ấy hiện diện khắp nơi, ở Pháp, Ý, Hainau, miền Bavière. Tất cả, họ là những người muốn đoạn tuyệt với các cơ cấu xã hội, và do đó họ cảm nghiệm mạnh mẽ rằng: phải bắt đầu lại hoàn toàn. Họ thuộc về mọi giai cấp xã hội: quí tộc, sĩ quan, thường dân. Phong trào tập trung ngày càng lớn mạnh trong Giáo Hội thế kỷ XVII cũng ảnh hưởng nhiều tới họ: tập trung thành các hội dòng, tùng phục giám mục và cha sở. Điều khá quan trọng là vào thời đó, nhiều sách đã viết và huyền thoại hóa những người sống ẩn dật. Đó là những sách của Jean de Cambry (1581-1639), Michel de Sainte Sabine (1570-?1650), Hubert Jaspart (1582-1655?). Riêng Georges de Brébeuf (1618-1661) đã trình bày truyền thống thơ phú. Còn lý tưởng trốn chạy thế gian theo thuyết Jansénisme thì được đọc thấy trong huyền thoại ”*Người Cô độc của các tảng đá*” (12). Theo quan niệm của dân chúng, người có lý tưởng là người sẵn sàng, sống đơn độc và cư xử tử tế với mọi người. Qua đó, chúng ta có thể nói, phong trào sống ẩn dật chính là ”mặt trái” của tâm tình tôn giáo ”chính thức” và có quy chế, là một lý tưởng sống động và lan tràn đến tận hang cùng ngõ hẻm của miền quê.

Dường như chỉ có việc tôn sùng Thánh Thể, với sự gia tăng các hội Thánh Thể, chầu Mình Thánh Chúa 40 giờ, là việc sùng đạo mới mẻ và ăn sâu vào tâm thức bình dân. Còn những việc sùng mộ tân thời khác, đối lập với phong trào Cải cách của Tin Lành, tức là những việc sùng mộ có tính chất ”thần học” xuất phát từ linh đạo của Bérulle, thì dường như ít đi tới quần chúng. Có lẽ vì đáp ứng não trạng bình dân nên các ”đan sĩ”, đặc biệt thuộc các ngành dòng Phanxicô, gần gũi với tín hữu miền quê hơn là hàng giáo sĩ triều. Ở đây chúng ta cũng thấy có hai não trạng: ví dụ, lòng sùng kính Đức Mẹ vẫn luôn thịnh hành, nổi bật nơi dân chúng; các hình ảnh và các bức tranh có tính chất thần học giản lược; việc đọc kinh mân côi. Nhưng có gì đối lập giữa việc sùng mộ ấy với lối sùng mộ theo

thuyết Jansénisme hay lòng sùng mộ của những người trí thức? Port Royal cũng sùng mộ Đức Mẹ, nhưng theo kiểu cách khác: từ thời Pascal, cách bày tỏ Đức Tin của thời Trung Cổ, như lối tôn sùng Đức Mẹ, thường bị chế nhạo, bị coi là ngây thơ, đạo đức máy móc. Bà de Sévignè từ chối việc lần hạt, vì việc đạo đức này làm cho bà bị chia trí quá nhiều. Chúng ta sẽ trở lại những biến chuyện não trạng này khi bàn về thần bí học và tâm lý học tu đức.

Ma thuật và phù thủy vẫn luôn có trong đời sống thường nhật và cũng thuộc về thế kỷ XVIII, nhưng phần lớn dân chúng dường như không quan tâm, không coi trọng nữa. Dầu vậy, vẫn còn có những vụ hỏa tế, những tâm cảm sợ hãi. Việc truy tố các thày phù thủy không còn là phương thế ưu tiên để phóng dội ra bên ngoài mối lo âu của một xã hội bị chấn thương; những sợ hãi của dân chúng không còn âm vang nơi giai cấp pháp quan và các nhà quí tộc nữa, từ một thế kỷ, tinh thần của họ đã hoàn toàn thay đổi rồi. Do đó, những chuyện phù thủy bị coi là những gương xấu, những mê tín, những thủ đoạn chính trị hoặc những âm mưu bất lương, như những hình thức đầu độc dân chúng. Vào thời đó, cả Bossuet lẫn Malebranche, Arnauld, đều không tin thực những vụ quỉ hiện ra, họ ý thức mình là đại diện cho một thời đại mới của lý trí con người.

Mặc dù có những biến chuyển ấy, nhất là nơi giới trí thức ưu tú, tình hình nói chung vẫn còn rất truyền thống. Vậy, người ta không thể phát hiện một sự xâm nhập sâu xa nào của những tổng hợp lớn về tinh thần vào trong đời sống các tín hữu Kitô? Thuyết Jansénisme thì sao? Thuyết này chỉ đi tới đám đông quần chúng qua trung gian của các linh mục lo giáo xứ. Ngoại trừ tại một vài miền, như vùng Lorraine và miền Đông Bắc Pháp, hệ thống Jansénisme vừa được dân chúng ủng hộ vừa được giới ưu tú quan tâm tới. Cần phải có những người đỡ đầu thuyết đó mới có thể gây ảnh hưởng: những người đỡ đầu ấy có thể là vị lãnh chúa ở địa phương, cha sở, một đan viện, cũng có thể là một cuốn sách, đặc biệt là một cuốn sách diễn giảng bổ túc: cả những nhà ưu tú cũng tự nuôi dưỡng mình bằng những tác phẩm diễn giảng của các môn đệ hơn là của các bậc thầy. Trong trường hợp này, điển hình nhất là thuyết của Bérulle.

Tuy bề ngoài không có những thay đổi tận gốc rễ hoặc ồ ạt trong đời sống tôn giáo của các tín hữu vào thế kỷ XVII, nhưng chúng ta cũng có thể khám phá thấy một sự tiến triển trong thần học, tu đức, và những đặc tính của lòng sùng mộ. Sự tiến triển ấy đem lại những hậu quả rất hệ trọng: đó là điều mà chúng ta có thể nói một cách đơn sơ là một sự chuyển biến từ thần bí tới thuyết duy luân lý. Những biểu hiện ngoạn mục nhất chính là sự phát triển và ảnh hưởng của thuyết Descartes, sự tranh biện của thuyết vô vi (quiétisme) đã được nghiên cứu trong một chương khác. Ngoài hai trường hợp hiển nhiên đó, còn có sự thay đổi trong bầu khí sống đạo nói chung. Đó không phải là một chuyển biến riêng tại Pháp, nhưng còn tại Ý, Tây Ban Nha và tại các nước nói tiếng Đức. Tại khắp nơi, nhất là tại Pháp, lịch sử tu đức trong thế kỷ XVII còn có một biến chuyển song song khác, mang sắc thái của một cuộc khủng hoảng về ý thức tôn giáo.

Henri Bremont đã dùng cụm từ ”sự xâm lăng thần bí” để diễn tả đặc tính linh đạo Pháp trong tiền bán thế kỷ XVII. Cụm từ ấy không quá đáng nếu chúng ta nghĩ tới cuốn ”*Đại lộn xộn*” (Turba magna) trong đó ông ca ngợi các môn đệ của Denis l'Aréopagite và các nhà thần bí miền Rhéno-Flamands, các nhà đại thần bí Ý và Tây Ban Nha của thế kỷ trước. Các sử gia nhận định rằng tất cả những trường phái đó đã được trình bày và được phổ biến rất rộng rãi. Gần đây người ta còn thêm vào thư mục dài của cha Bremont nhiều tác phẩm mới khác (13) với mục đích điều chỉnh những trực giác của cha và phác họa một bức tranh song song về thần bí học tại Âu Châu. Một người trở lại, quý danh là Angelus Silesius (Johannes Scheffler 1624-1677), trong những bài nhị cú (distique) khô khan của cuốn *Người lữ hành thiên sứ* (Pèlerin chérubinique), đã trình bày cô đọng giáo huấn thần bí truyền thống và diễn tả bằng những vần thơ tuyệt vời. Tại những nước nói tiếng Đức, một mục sư tin lành là Paul Gerhardt (1607-1676) cũng dịch nhiều kinh nguyện thành những bài thơ tuyệt tác thường gợi hứng cho nhạc sĩ Jean-Sébastien Bach.

Điều đặc biệt và có tầm ảnh hưởng rất lớn, đó là vào thời cận đại, khoa thần bí phát triển mạnh mẽ bên lề khoa thần học. Thay thế nền thần học tổng hợp tất cả kiến thức và kinh nghiệm thì có những ”bộ môn” chuyên giải thích các kiến thức và kinh nghiệm. Trong khi, nền thần học suy lý càng ngày càng bị phê bình vì những quan hệ của nó với triết học Aristote, thì một nền thần học thực nghiệm nghiên cứu nghiêm chỉnh các văn kiện quá khứ, Kinh Thánh và Truyền Thống, rồi từ đó triển khai một đạo lý đơn sơ và hữu hiệu. Sau cùng một nền thần học thần bí chuyên nghiên cứu các sự kiện và kinh nghiệm do các nhà thần bí mạc khải. Cả hai loại thần học trên đây đều đồng ý thẩm định các sự kiện ”ngoại thường”: khoa thần bí không còn được coi như đời sống Kitô trong trạng thái phát triển kinh nghiệm hay như cách thế sống đạo Kitô toàn hảo nữa, mà từ nay, thần bí là một môn học có phạm vi ứng dụng, một chỗ đứng độc lập, với từ ngữ riêng. Những nguyên tắc các nhà thần học

chuyển đạt cho quần chúng bị xuống cấp. Lý do, vì các nhà thần bí suy thoái, bị cô lập, không vững vàng trong quan điểm tôn giáo về thế giới và kinh nghiệm. Đó là một trong những nguyên nhân gây nên cuộc khủng hoảng trầm trọng bài trừ thần bí học. Dầu sao đi nữa, có một sự liên tục giữa việc truy tố những người "được giác ngộ" (alumbrados) ở Tây Ban Nha hồi thế kỷ XVI (năm 1623, *Le Mercure* xuất bản tại Paris một sắc lệnh của Tòa Thẩm Tra chống lại các người "được giác ngộ" ở Séville. Việc ấn hành ấy đã gây xôn xao và báo động giữa người Pháp) với việc truy nã các nhà thần bí Pháp bị cáo là theo thuyết thiên cảm (illuminisme). Tại Roma, các cuộc truy tố chống hồng y Petrucci (1638-1701), đã đưa tới vụ kết án Molinos (1687). Đó là giai đoạn đầu tiên trong cuộc tranh luận về thuyết vô vi. Sự suy tàn của thần bí học là một sự kiện có hệ đến toàn thể thế kỷ XVII và Giáo Hội, rồi đến cả những người tin lành.

Những suy thoái vừa nói đến và sự chiến thắng của "tinh thần" Janséniste tại Pháp, cũng như ảnh hưởng mục vụ của các cha Dòng Tên, đã biến đổi sắc thái của nền tu đức học: nước Pháp trong thập niên 1660 rất khác với nước Pháp đầu thế kỷ; nước Pháp cũng không giống với các nước Âu Châu khác. Tại những nước nói tiếng Đức, từ Jakob Boehme (1575-1624) và Johann Gerhardt (1582-1637) tới Gottfried Arnold (1666-1714) và D.E. Jablonski (1660-1741) đã có những tiến triển song song. Tại Ý và Tây Ban Nha cũng vậy. Lịch sử kịch nghệ Tây Ban Nha cho thấy: kịch nghệ ban đầu được phát triển theo chiều hướng tôn giáo, nay biến dần thành một thứ hài kịch càng ngày càng có tính chất trần tục. Sự kiện đó khiến chúng ta nhớ đến những tác phẩm của Balthazar Gracian (El Héroe 1637, El Discreto 1646, El Criticón, 1651 và những lần tái bản) trong đó ý thức tu đức liên kết với ý thức xã hội và những quan tâm luân lý. Nhiều người cảm thấy các tham vọng bách khoa đã trở thành lỗi thời, và họ muốn đề ra một triết học Kitô mới, dựa trên thuyết Descartes. Theo triết học mới này, cần phân tích rõ ràng chính bản thân mình, cần khử trừ tự ái và đặt lý trí trên đam mê, cần dè chừng lòng sốt sắng nhiệt thành và mộng vinh quang anh hùng. Tiêu biểu cho não trạng của người thời đó không ai hơn La Rochefaucauld (1613-1680) là người có đủ sự khôn ngoan thế tục, còn thêm thuyết khắc kỷ (stoicisme) và thuyết khoái lạc (epicurisme). Việc linh hướng không còn lấy việc giáo huấn làm cơ bản, nhưng nó đã thành công trong việc làm cho người Pháp thế kỷ XVII say mê những cách thức phân tích tình trạng tâm linh.

Các nhà tư tưởng tin lành cũng chạy theo trào lưu ấy: phân tích bản thân, kỷ luật tâm lý, ưa thích tinh tế trong việc tìm hiểu cơ cấu của tâm hồn. Tất cả được đọc thấy trong tác phẩm của J. Claude (1619-1687), *Xét mình chuẩn bị kỹ lưỡng để rước lễ* (L'examen de soi-même pour se bien préparer à la communion, Charenton, 1682). Giống như nhiều người công giáo, ông Moyse Amyraut (1596-1664) trong cuốn *Luân lý Kitô giáo* (La morale chrétienne, 1652-1660), đã biết nhận ra giá trị của những đức tính xã hội, của phép lịch sự, và của "lương thiện".

Vì thế, đó là tất cả một trào lưu phát sinh và ta không thể coi nhẹ. Vì trào lưu duy luân lý, nổi bật trong hai thế kỷ, đã lên án sai là coi lòng đạo đức cổ điển theo thuyết Jansénisme. Nhận định này không chỉnh, vì thuyết Jansénisme đúng nghĩa đã gặp gỡ và theo đuổi một luân lý vượt xa hẳn trào lưu duy luân lý: từ thế hệ các tổng hợp tu đức (của môn đệ Bérulle là Saint Cyran và tổng hợp của Port Royal thần bí), chúng ta đi tới thế hệ tổng hợp của các nhà luân lý. Trong đó, Pierre Nicole (1625-1695) và Jacques Joseph Duguet (1649-1733) thắng thế và theo sau là các văn sĩ thuộc nhiều khuynh hướng khác nhau nhưng cùng một tinh thần, các vị linh hướng, các cố vấn của những người quyền thế, các mục tử nhiệt thành, các nhà giảng thuyết như Bourdaloue (1632-1704), các sử gia như Claude Fleury (1640-1723). Ngoài ra còn 14 cuốn *Luận về luân lý* (Essais de morale) của Nicole, và cuốn "*Các thư về những vấn đề khác nhau của luân lý và lòng đạo đức*" (Lettres sur divers sujets de morale et de piété) của Guguet, là những tác phẩm được tái bản nhiều lần, mang lại cho tôn giáo tại Pháp, nhất là giữa các giới trưởng giả, một bộ mặt mới mẻ, tinh thần nghiêm chỉnh, trí thức nghiêm túc, nội tâm ngay thẳng, cách xử có nhân phẩm, có ý thức thế nào là luân lý, biết quan tâm tổ chức đời sống, suy nghĩ về những sự đời sau, tuy nghi kỵ với việc dấn thân thế tục, nhưng rất tận tụy đối với Giáo Hội. Chúng ta sẽ sai lầm khi tiên thiên ghép vào tội giả hình những thái độ ngày càng trở thành lối sống của giới trưởng giả vào cuối thế kỷ XVII: tinh thần sống đạo hằng ngày chính là việc thực hiện các nhân đức xử thế và chu toàn nghĩa vụ trong đời sống gia đình. Cũng vậy, sách vở tôn giáo rất phong phú với đủ loại tác phẩm và thích ứng cho mọi bậc sống. Phải chăng đó là một trong những lý do thành công khác thường của cuốn *Dẫn vào đời sống sùng mộ* (Introduction à la vie dévote), một tác phẩm tiền phong, bày tỏ ước muốn đem Kitô giáo vào trong đời sống của tín hữu. Thực vậy, thánh Francois de Sale viết cuốn sách ấy với mục đích "hướng dẫn những người ở thành thị, tại gia đình, trong cung điện, và ngoài xã hội" (14). Cuốn sách này phong phú nhờ rất nhiều kinh nghiệm mục vụ của tác giả. Vào cuối thế kỷ, có nhiều tác phẩm còn thực tế hơn nữa, thích ứng với các hoàn cảnh cụ thể và đi vào chi tiết của các bậc sống, như những cuốn chỉ nam dành riêng cho các linh mục, các nhà truyền giáo, cho những người sống đời hôn nhân, cho các nông dân, gia nhân,

binh sĩ và cho cả nhà vua. Những người như Richard Dognon, Girard de Villethierry (1641-1709), Claude Fleury là các chuyên viên đích thực về loại văn phẩm này! Mỗi bậc sống có thánh quan thày riêng: thánh Anna, thánh Giuse, thánh Louis và thánh Isidoro rất nổi tiếng tại Tây Ban Nha. Riêng tại Pháp, người ta còn đề nghị ông làm thánh quan thày cho những người làm nghề nông, nhưng xét chung, không thành công như ở Tây Ban Nha.

Quả thực, trong việc thăng tiến đời sống luân lý như trên, Tin Lành thường đi trước Công Giáo. Theo nhận xét của E.G. Léonard, từ nhiều thế hệ, tại Hòa Lan, và Genève cũng như tại Pháp, người tin lành tiêu biểu cho mẫu người gắn bó với thực tại (15). Đàng khác, phải chăng vì muốn đương đầu với người tin lành và muốn giúp người công giáo có thêm kinh nghiệm về một đời sống tu đức vững bền, thánh Francopis de Sale đã viết cuốn *Dẫn vào đời sống sùng mộ*. Khi nhìn ngắm những bức tranh khắc của Abraham Bosse (1611-1676) và nhất là các bức tranh về đời sống dân chúng Hòa Lan hồi thế kỷ XVII, chúng ta sẽ thấy tầm quan trọng mà các họa sĩ dành cho đời sống thường nhật, gia đình, nghề nghiệp, thành thị, người nghèo, tĩnh vật: Một bà già đang suy niệm trước khi dùng bữa ăn thanh đạm (Nicolas, Maes, 1634-1693), Amsterdam, Rijkmuseum) nói lên thật nhiều về phẩm chất lòng đạo đức, trong khi Rembrandt, với một nét vẽ đơn sơ lạ thường, đã diễn tả tài tình thảm cảnh của một người cảm thấy mình tội lỗi, nghèo nàn, đứng trước mầu nhiệm ơn cứu độ. Các họa sĩ ấy cũng trình bày nhiều hình ảnh đơn sơ và sống động về phụng vụ, như buổi lễ trong ngôi nhà thờ nhỏ, với khoảng 20 tín hữu (Hendrick Martensz 1611-1670, trong bộ sưu tập của B. de Gens van den Heuven, Nieuwershuis, triển lãm ở Paris năm 1967). Đặc biệt, ở mọi nơi chúng ta đều thấy sự hiện diện của Kinh Thánh: không những trong bộ sưu tập các đề tài hình ảnh, các luận chứng thần học hoặc những bài học luân lý, nhưng cả trong sách tùy thân mà các tín hữu dùng mỗi ngày. Nơi người tin lành, cách thức siêu nhiên hóa cuộc sống hằng ngày, thực sự có tính chất tôn giáo trước khi có tính chất giáo hóa.

Khi muốn hướng dẫn và an ủi các tín hữu trước những đau khổ và sự chết, các nhà luân lý kitô chuẩn bị tâm lý và giúp họ can đảm đón nhận. Các nhận định không có gì mới lạ, nhưng giọng điệu đã thay đổi qua các thế kỷ. Sự choáng váng trước cái chết, thái độ phấn khởi của những người theo thuyết nhân bản như cha Richeôme (1544-1625) Dòng Tên, trước sự cao cả của con người, ý thức nhiệm nhặt của các cha dòng Augustin khi phán đoán, đã nhường chỗ cho một thứ duy luân lý nhạt nhẽo. Người ta quá chú trọng và viết nhiều sách về việc dọn mình chết, việc suy niệm sự chết, mà không còn tham chiếu vào tín lý hay thần học nữa. Cuốn *An ủi linh hồn tín hữu chống lại sự hoảng sợ cái chết* (Consolations de l'âme fidèle contre les frayeurs de la mort, Charenton, 1655) của mục sư tin lành Charles Drelincourt (1595-1669) đã tái bản tới 40 lần, là một trong những cuốn sách được đọc nhiều nhất, đã đạt được rất nhiều thành công nơi người công giáo cũng như tin lành. Đó cũng là con đường dẫn chúng ta hướng về lòng đạo đức của thế kỷ Ánh Sáng.

Một thí dụ chính xác sẽ giúp chúng ta liên kết những nhận xét tổng quát trên đây với sự phân tích lòng đạo đức thường nhật của các tín hữu: đó là lòng sùng kính thánh Giuse, với sự tăng trưởng và tiến hóa rất quan trọng. Sự tăng trưởng ấy, tương đối gần đây, có từ thế kỷ XVI, và gắn liền với dòng Carmel. Người ta biết thánh nữ Thérèse d'Avila rất có lòng sùng kính thánh Giuse; nhà thờ đầu tiên của các tu sĩ Carmel nhặt phép ở Paris (1613-1620) được dâng kính thánh Giuse. Suốt trong thế kỷ, quanh nhà nguyện lớn của Grands Carmes và nhà nguyện của các nữ tu Carmel, có nhiều lễ nghi tôn kính thánh nhân. Ngoài phạm vi gia đình của dòng Carmel, thánh Giuse còn xuất hiện trong tiền bán thế kỷ XVII như bổn mạng của các nhà thần bí: chịu ảnh hưởng tư tưởng của Pseudo-Denys l'Aréopagite, các nhà thần bí tìm thấy nơi thánh nhân một mẫu gương, một người "trung gian theo phẩm trật" và một mô phạm của nhà thần bí: Thánh Giuse là người gần Chúa Giêsu ("Người có khuôn mặt giống Chúa Giêsu Kitô nhất", Gratien), ngài sống gần Chúa, nhưng cũng xa vô tận với Đấng mà thánh nhân đến gần, ngài đau khổ trong đời sống ẩn dật và thinh lặng, trong những thử thách của Đêm Đen. Rất nhiều dòng tu đã được thành lập dưới sự bảo trợ của thánh Giuse! Thánh Francois de Sale, Bérulle, Saint Cyran và cha Surin, mỗi người có một xác chứng riêng về tính cách thần bí của thánh Giuse qua các hình ảnh của thánh nhân: người ta đã chẳng vẽ một thánh Giuse tiên tri, một thánh Giuse trẻ trung, một thánh Giuse bế Hài Nhi Giêsu đó sao? Chúng ta hãy nghĩ tới bức tranh của Vicente Carducho (1632, bảo tàng viện Narbonne) dường như đã dẫn khởi các bức tranh của Zurbaran và Murillo, chúng ta cũng liên tưởng tới bức tranh của Guido Reni (Bảo tàng viện Ermitage), đến bức tranh của Tiepolo (Hàn lâm viện Venise) trình bày thánh Giuse đang giơ Chúa Hài Đồng Giêsu cho một vị thánh đang xuất thần. Tất cả chứng tỏ rằng thánh Giuse luôn là đề tài giúp người ta sáng tác các bức ảnh đạo.

Tuy nhiên, chẳng bao lâu, vào khoảng năm 1640, chúng ta nhận thấy có một sự thối lui, song song với sự thụt lùi của các nhà thần bí và cuộc khủng hoảng thần học và tu đức mà chúng ta đã nói tới

trên đây. Đó là những can thiệp của Đại học Sorbonne, những dè dặt của các bề trên của cha Surin trong việc tông đồ thiêng liêng và những nỗ lực của cha trong việc truyền bá lòng sùng kính thánh Giuse. Thực ra việc sùng kính thánh Giuse không bị thụt lùi. Trái lại nó được duy trì và có những sáng kiến mới mẻ, làm nổi bật đường hướng tu đức của thế kỷ. Việc phụng tự phát triển và có tổ chức. Có lẽ đây là một sự tiến triển cần thiết nhưng không bao giờ tiến hành mà không làm suy yếu phần nào những bộc phát tự nhiên trong đời sống tôn giáo. Năm 1621, đức Grégoire XV quyết định mở rộng lễ kính thánh Giuse ngày 19 tháng 3 cho toàn thể Giáo Hội hoàn vũ, năm 1661, lễ thánh Giuse trở thành lễ nghỉ bắt buộc tại Pháp. Đồng thời lòng sùng mộ bị giảm sút theo chiều hướng linh đạo chung, vì có những sáng kiến tự phát không được tín hữu hưởng ứng. Hiệp hội những người dọn mình chết lành tôn nhận thánh Giuse làm bổn mạng, họ đã in ra và phổ biến rất nhiều ảnh vẽ diễn tả cơn hấp hối và ơn chết lành của ngài. Đồng thời, để suy tôn thánh Giuse là bổn mạng của các gia đình công giáo và và để nêu bật linh đạo hôn nhân đặt dưới sự bảo trợ của thánh Giuse, người ta vẽ hình ảnh ”hôn lễ của Đức Trinh Nữ Maria với thánh Giuse”. Sau nữa, thánh Giuse từ lâu vẫn là quan thày của các hiệp hội thợ mộc, nay trở thành bổn mạng của cả giới lao động. Từ năm 1619, họa sĩ Giovanni Andrea de Ferrari đã vẽ một loạt ảnh thánh Giuse rất mỹ thuật cho nhà thờ các nữ tu ở Genova: các bức ảnh này giầu tính chất thân mật và bình dân, làm nổi bật những nét độc đáo của nền hội họa tân tiến. Như trên, chúng ta nhận thấy rõ một lối sùng đạo đặc thù đã được phổ biến và thay đổi, thích ứng dần dần với não trạng mới: từ đời sống thần bí tới đời sống luân lý rồi dần dần tiến sang một tâm thức sống đạo hoàn toàn khác biệt. Đây là một trào lưu lớn lao mà chúng ta có thể dễ nắm bắt qua nhiều thí dụ phong phú, chẳng hạn lòng sùng kính Thánh Tâm Chúa Giêsu.

Người ta cố gắng xích gần Lịch Sử Giáo Hội và sự biến chuyển tinh thần trong thế kỷ XVII với những hoàn cảnh xã hội trong đó chúng hội nhập và phát triển: ví dụ phải chăng có sự tương quan giữa trào lưu quân chủ chuyên chế và trưởng giả tại Pháp và sự suy đồi của thần bí hay không? Ta có thể phác họa một bức tranh song song cho các nước khác ở Âu Châu hay không? Cách sống Đức Tin có tùy thuộc vào tình trạng xã hội của kitô hữu hay không, và tới mức độ nào? Ngoài sự phân biệt giữa thiểu số ưu tú và quần chúng không riêng gì cho thế kỷ XVII, chúng ta còn phải thêm những phân biệt khác giúp đi sâu hơn vào tinh thần thời đại: quí tộc và trưởng giả, các quan hầu và đầy tớ nhà vua, v.v.. Người ta chưa nghiên cứu sâu rộng đủ những giai cấp xã hội khác nhau và những não trạng dị biệt của thế kỷ XVII, để từ đó có thể đưa ra những câu trả lời vững chắc và bao quát. Tuy nhiên chúng ta cũng có thể đặt ra một vài cột mốc để ít nhất cho thấy rõ sự hiện hữu và tầm quan trọng của ”bối cảnh lịch sử của các tư tưởng” (H. Gouhier).

Trong lãnh vực chính trị và lãnh vực hoạt động xã hội, Kitô giáo gặp gỡ thế giới: một giải pháp đầu tiên xuất hiện, giải pháp chính trị ”Công Giáo”, và đó là một vấn đề nổi bật trong thế kỷ XVII: Vào thời Liên Minh (Ligue), Tây Ban Nha có một sức thu hút mãnh liệt đối với những người đạo đức ở Pháp. Trong khi tại Pháp người ta thành lập một quốc gia tự trị, cường thịnh và tự do, giữa lúc một vị hồng y như Richelieu liên minh với các ông hoàng tin lành, thì các tín hữu công giáo tốt lành như Bérulle và như Marillac (1563-1632) lại hướng về chế độ quân chủ Tây Ban Nha và Áo. Cho dù chính trị Tây Ban Nha ít ”vô vị lợi” và ít ”thiêng liêng” hơn là họ cảm thấy. Điều đó xem ra không mấy quan trọng, hình ảnh và sức mạnh khiến họ nghĩ tưởng đó là nền chính trị Công Giáo. Quả vậy, khi chứng kiến chiến tranh tôn giáo, họ mơ ước tái lập tại Pháp một trật tự chính trị Công Giáo. Nhưng thực tế họ bị thất bại: ”Những ngày Lừa Đảo” (Journées des Dupes) xẩy ra năm 1630 chấm dứt ảnh hưởng của họ, và càng hy vọng bà nhiếp chính Anne nước Áo đề cao đường hướng chính trị của họ, thì những người sùng đạo ấy càng mau chóng mất ảo tưởng: về phương diện đó, chính trị của vua Louis XIV tiếp nối chính trị của Richelieu (16).

Tham vọng, hay ảo tưởng của họ dựa trên yếu tố nào? Về chính trường, những người đạo đức ấy có một cái nhìn nhất thống bắt nguồn từ thời Trung Cổ và họ quan niệm thuyết Platon đã được hồi sinh: nhà vua là thành phần của phẩm trật, tùng phục Thiên Chúa, và có một loạt các phẩm trật cấp dưới chuyển tiếp, phổ biến ảnh hưởng của Thiên Chúa vào xã hội hay trong thế giới. Thế giới họp thành một thân thể sinh động, trong đó người ta không còn sợ có sự ngắt quãng hay gián đoạn, và con người ở trong vũ trụ ấy tham gia vào trật tự của vũ trụ. Một ví dụ, vào cuối thế kỷ XVI, nhà chính trị và pháp quan tiêu biểu cho lớp người nói trên, là Pierre Séguier (ông nội của viên chưởng ấn nổi tiếng) đã giầy công viết cuốn: *Những yếu tố của hiểu biết Thiên Chúa và chính mình* (Les Éléments de la connaissance de Dieu et de soi-même, 1580). Thế nhưng quan niệm nhất thống ấy bị đặt lại vấn đề vào thế kỷ XVII và ngay từ cuối thế kỷ XVI nơi nhiều nhà ”chính trị”: cuộc khủng hoảng về ý thức tôn giáo thật là rõ ràng trong lãnh vực chính trị cũng như thần học và bởi cùng những lý do. Xã hội chính trị, ”Nhà nước” đạt được nền tự trị, mục tiêu (độc lập của tổ quốc), các luật lệ (tuân phục nhà vua) không nhất thiết là tôn giáo và có thể trái ngược với một chính sách ”Công Giáo” (ví dụ nếu nhà vua liên minh với những người tin lành hoặc với người Thổ Nhĩ Kỳ). Những quan điểm ấy không

còn làm cho con người thấy thế giới như một toàn thể mang tính chất thánh thiêng nữa: người ta sẽ phân biệt những trật tự khác nhau. Trong niềm hòa hợp với triết lý Descartes, các tín hữu kitô phân biệt các thực tại siêu nhiên và thực tại tự nhiên. Nhà nước dần dần trở thành ”đời”, không có tính chất thánh thiêng nữa, và lãnh vực của một tôn giáo nội tâm hoặc nhập thể trong các xã hội, dần dần thành ngoài lề, tách rời các lực lượng xã hội sinh động. Đó là một trong những nguyên do làm phát triển nhiều dòng tu trong tiền bán thế kỷ XVII, đó cũng là một trong những nguyên do ảnh hưởng đời sống ẩn dật: không hoàn toàn đoạn giao với thế giới như các nhà ẩn sĩ và chiêm niệm, nhưng họ kiến tạo một ”đan viện chartreuse” trong nội tâm, hoặc tái tạo các hội Kitô (Ermitage de Caen quanh Jean de Bernières (1602-1659), Port-Royal với ”Les Messieurs”) có xu hướng trở thành những hội khép kín, tách rời xã hội dân sự và tôn giáo (hàng giáo phẩm hữu hình hoặc các dòng tu), nhưng rất chuyên lo việc bác ái.

Một ví dụ tiêu biểu được nhiều người nói tới, và rất nhiều khi nói hăng say với giọng điệu đã lỗi thời, đó là Hội Thánh Thể, một con đường thiêng liêng sâu xa, một phong trào hoạt động xã hội, được thiết lập trong những năm trước thập niên 1630. Với hội này, hình như người ta muốn kín đáo thiết lập một xã hội ngoài lề Nhà Nước và Giáo Hội, chủ đích tái tạo chung quanh trung tâm vô hình (Bí tích Thánh Thể) một thứ Kitô giáo sống lời cầu nguyện, bác ái và hoạt động tông đồ, trong đó nổi bật cuộc chiến đấu chống Tin Lành, chống sự tháo thứ về phong hóa và tư tưởng, nâng cao tinh thần của các thành viên bằng việc nguyện gẫm và sùng kính Thánh Thể (Chúa Giêsu Kitô ẩn thân). Đa số các công trình lớn về bác ái và từ thiện, các việc truyền giáo gần xa, công tác giáo dục, tông đồ bằng rao giảng và sách báo, được thực hiện trong thế kỷ này theo sự soi sáng hoặc nhờ lòng quảng đại của mọi thành viên thuộc các huynh đoàn. Từ những sự nghiệp của hội thánh Vinh Sơn Phaolô được thành lập trong thời điểm nàyy, từ chủng viện thừa sai Paris được thành lập trước khi dòng Tên bị giải tán (1663-1664), người ta có thể lập danh sách dài các huynh đoàn trên toàn cõi nước Pháp.

Các phương pháp được sử dụng (như thành viên huynh đoàn có thể được coi là mẫu mực cho Tartuffe của Molière): giữ bí mật, tiến hành những cuộc tố giác, gây áp lực đủ loại, dùng võ lực, tạo các tài sản, nhiều khi đã làm cho người ta vịn vào đó để oán ghét và phê bình chống lại Hội. Nhưng không vì những lý do đó mà trong những năm 1660, hội bị tấn công và giải tán (Để chống lại những người tin lành và Jansenistes, vua Louis XIV đã không ngại sử dụng các hội như vậy!). Sau này hội bị kết án vì một ”âm mưu” ngoài phạm vi chính trị, ngoài phạm vi tôn giáo: Nhà nước tân tiến không thể chấp nhận những hội ngoài lề, nhà nước bắt buộc họ phải chọn lựa sự trung thành. Bấy giờ, người ta mới thấy những công bộc tốt lành của Nhà Nước tham gia các Hội. Môt trong những trường hợp điển hình nhất là René de Voyer d'Argenson (1596-1651): ông là một trong những người tận tụy phục vụ nhà vua, đặc biệt trong việc quản lý theo phương pháp mới mẻ và đã đem lại nhiều hữu ích cho vương quốc; đó là một người phục vụ và vâng phục nhà vua cách trọn vẹn, đồng thời cũng là một người sùng đạo. Ông là thành viên Hội Thánh Thể và đã viết một khảo luận thần bí *Sự khôn ngoan Kitô hay là khoa học phong phú về Sự tuân theo Ý Chúa* (Traité de la sagesse chrétienne ou de la riche science de l'uniformité aux volontés de Dieu (viết năm 1640, xuất bản năm 1651). Cuối đời ông đã trở thành linh mục. Ông là một người cầu nguyện, mạnh mẽ tin tưởng nơi sự can thiệp của Chúa Quan Phòng trong thế giới, và đồng thời là một công bộc của vua. D'Argenson không hề bị giằng co trong lương tâm giữa những đòi hỏi ấy: ông cố gắng thanh tẩy ý hướng, hành động theo công lý, nhưng ông chấp nhận dễ dàng sự nhị nguyên ấy, hay đúng hơn là ông không cảm thấy đó là một nhị nguyên: trong vũ trụ chẳng có những lãnh vực khác nhau sao, lãnh vực lương tâm và lãnh vực chính trị, lãnh vực siêu nhiên và tự nhiên sao?

Trong sự tương quan giữa Kitô giáo và thế giới có một vấn đề lớn trong thời cận đại mà các giới chịu ảnh hưởng của thuyết Jansenisme cũng không tránh khỏi; Chắc chắn chúng ta không thể đồng ý với L. Goldmann về việc phác họa sơ lược và nhận thuyết Jansenisme là biểu tượng văn hóa và tôn giáo của quí tộc pháp đình thời vua Louis XIV. Nhưng chúng ta cần định nghĩa chính xác thuyết Jansenisme và trên thực tế phải công nhận rằng hạ tầng xã hội của thuyết này không đồng nhất, bởi lẽ thuyết Jansenisme đã phát triển tại Hòa Lan và tại Pháp, trong những điều kiện chính trị và xã hội rất khác nhau. Dầu sao, chúng ta phải nhận rằng vấn đề từ chối thế gian hoặc cộng tác với thế gian, ước muốn tái tạo môi trường Kitô và tham gia vào sự hình thành và biến đổi nhà nước, chính là trọng tâm cuộc khủng hoảng trí thức và tôn giáo của thế kỷ XVII. Sự biến chuyển của những thế kỷ sau đã cho thấy rõ như vậy.

Cái vẻ bề ngoài ổn định của các khuôn khổ và hình thức sống, trọng lượng của khối tín hữu biến chuyển rất từ từ, che đậy không cho chúng ta thấy được những vấn đề đích thực mang lại cho thế kỷ XVII nhiều khía cạnh vừa bi thảm vừa mê hoặc: thế giới cần được giải trừ thánh thiêng. Thêm vào đó, các khám phá khoa học, và các cuộc du hành, việc đề ra một triết lý mới, một thần học mới, một

chính trị tân tiến, đã phá vỡ thế quân bình rất cổ kính: thế giới không còn là khung cảnh của kinh nghiệm tôn giáo nữa, kinh nghiệm ấy ở trong con người, trong nội tâm. Dần dần, sự phân biệt rõ ràng giữa các thực tại tự nhiên và thực tại siêu nhiên cho thấy rằng không thể có kinh nghiệm siêu nhiên. Cuộc khủng hoảng thần bí được giải thích phần lớn bởi các yếu tố đàng sau của triết học.

Lịch Sử Giáo Hội diễn tiến theo một nhịp độ chậm hơn so với nhịp độ của xã hội trần thế và để nhận thức điều đó chúng ta phải đặt mình vào những quan điểm ưu tiên: ở thế kỷ XVII, nước Pháp dường như là một trong những quan điểm đó, và trong xã hội Pháp, những người cộng tác với chính trị hoàng gia, vẫn đi tiên phong trong việc thăng tiến xã hội. Chẳng bao lâu, như cuốn sau của bộ Giáo Sử này cho thấy, chính các tín hữu Công Giáo Hòa Lan ở hải ngoại đã sáng nghĩ ra những hình thức tư duy mới và thực thi những liên quan giữa Kitô giáo với thế giới, họ cũng phát hiện những bước đầu chập chững của tự do tôn giáo. Thế kỷ XVII tại Pháp không phải là thời điểm lý tưởng của một thế giới Kitô giáo quân bình, như từ lâu người ta vẫn tưởng, nhưng đó là thời kỳ khủng hoảng, là thời điểm trong đó lần đầu tiên xuất hiện những đặc tính của thế giới cận đại. Những quan hệ giữa khoa học và tôn giáo, sức nặng của quá khứ và cuộc cách mạng trí thức, sự tương phản giữa việc hòa nhập xã hội và kiến trúc Nhà Nước, sự đối ngẫu trong tinh thần và trong cuộc sống, chứng tỏ thế kỷ XVII chỉ có thể là một ”đại thế kỷ” tôn giáo qua những gì nó nhắc nhở và loan báo, là một thế kỷ chuyển tiếp, có nhiều vị thánh và thiên tài.

CHƯƠNG X

KITÔ GIÁO, CON NGƯỜI,

XÃ HỘI THẾ KỶ XVII, ĐẶC BIỆT TẠI PHÁP

Khi cứu xét Giáo Hội, ít là tại Pháp, vào cuối thế kỷ XVII, chúng ta có ấn tượng là Giáo Hội vẫn giậm chân tại chỗ: phải chăng không có sự đổi mới nào? Phải chẳng các nhà thần bí, các nhà thần học, các nhà tu đức họp thành một thế giới riêng, và tư tưởng hoặc kinh nghiệm của họ không đi tới đám đông tín hữu? Ở đây có một vấn đề thông báo và truyền đạt mà thời đại nào cũng có, nhưng vấn đề này được đặt ra một cách mạnh mẽ hơn vào thế kỷ XVII, nhất là vì thời đại đó có sự trăm hoa đua nở về tu đức, như đã nói trên đây.

”Vẫn giậm chân tại chỗ”, nhưng là ”giậm chân tại chỗ” để được thanh tẩy: hậu bán thế kỷ XVII từ chối những điều táo bạo to lớn, những thay đổi trong phạm vi thực hành và trong cuộc sống. Những táo bạo của thế kỷ này là ở trong phạm vi tư tưởng, khoa học thuần túy. Phải đợi tới thế kỷ XVIII cuộc đại cách mạng về trí thức, trong những năm 1630-1640, quanh thuyết Descartes, mới mang lại tất cả những thành quả: sự phát triển toán học và các khoa học tự nhiên, những biểu hiện đầu tiên của một chủ thuyết duy lý và một tinh thần khoa học tân thời.

Khi thẩm định về những chênh lệch và chậm trễ ấy, chúng ta phải luôn luôn phân biệt giữa các quốc gia Âu Châu với nhau: năng động của các phong trào Cải cách và phát minh khó ảnh hưởng tới miền Nam Âu, với các nước như Tây Ban Nha, Ý, và cả miền Nam và Đông Nam Pháp bị thụt lùi. Chúng ta cũng phải phân biệt giữa lòng xã hội Pháp: vì ở xa thủ đô Paris, việc du hành lâu dài, nên các tỉnh vẫn trung thành với một lòng đạo đức ít được đổi mới hoặc ”soi sáng”, đúng vào lúc có sự suy giảm nỗ lực lớn của giới quí tộc và trưởng giả, nhất là ở các tỉnh, nhằm phục hồi thần bí học, vì họ là giai cấp xã hội hỗ trợ cho cố gắng ấy. Chúng ta có thể so sánh dễ dàng những mô tả rất xúc tích và có tài liệu dẫn chứng mà các sử gia gần đây đã trình bày về các tỉnh khác nhau ở Pháp vào khoảng năm 1700 (tiếc là chúng ta không có những nghiên cứu tương tự về các nước nói tiếng Đức): giáo miền Autun, các vùng quê Paris, giáo phận La Rochelle, Normandie, các giáo phận Châlons và Auxerre, miền Flandres, Đông Nam, có những tương đồng và dị biệt, rất nhiều dữ kiện tiêu biểu và cụ thể giúp chúng ta thẩm định việc thực hành và các hình thức tôn giáo của rất nhiều người.

Từ một thế kỷ, trong phụng vụ không có những thay đổi rộng lớn: các nỗ lực được đề ra hồi thế kỷ XVI và đầu thế kỷ XVII chỉ mang lại vài thành quả đi theo hai chiều hướng, đôi khi lại không hòa hợp với nhau. 1) Trước hết, là bảo đảm cho các lễ nghi được trật tự. Quả thực những cố gắng đó rất cần thiết, vì trong khi cử hành các lễ nghi, dân chúng thường tràn vào gian cung thánh và cung nguyện, và đây là điều mà các tài liệu của giáo phận Autun vào năm 1689 cho chúng ta thấy: ”*Đàn ông và đàn bà đều lên tới tận Nhà Tạm để đặt của lễ, rồi đứng trong gian cung thánh để tham dự thánh lễ, họ cũng ngồi cả lên bậc cấp của bàn thờ, dựa vào đó, để mũ và những dây cột súc vật đây đó*” (1). Ở cuối gian chính, đàn ông và đàn bà đứng hoặc ngồi trên đất (các ghế dài dành cho ông lãnh chúa

hoặc vài người trưởng giả, vì thế luôn có những cuộc tranh giành, cả trong nhà thờ, để chiếm ghế dài này hoặc ghế kia!), một số người, vì không có chỗ, nên đứng dưới cổng nhà thờ, và chơi ky (quilles) hoặc chơi viên cầu (boules), quán rượu cũng không xa. Đó là những điều các cha sở thường than phiền. 2) Vì thế mối quan tâm của các mục tử là chấn chỉnh trật tự làm sao để các tín hữu "tham gia" phụng vụ, tham dự chứ không "đứng xem": tại Villiers le Bel, gần Paris, là trường hợp điển hình vì cha sở tại đây, linh mục Gourreau, đã cho lập một lan can lớn để chặn dọc theo gian cung thánh và bàn thờ, đồng thời nâng bàn thờ lên cao, với mục đích - như cha nói - là để "dân chúng có thể dễ thấy bàn thờ hơn". Điều đó vẫn còn ít, và không thỏa mãn được những vị mục tử bắt đầu muốn cho giáo dân thực sự tham gia phụng vụ. Chúng ta đừng phê phán tình trạng đó theo tinh thần ngày nay: có nhiều chướng ngại giữa giáo hữu và phụng vụ, ngôn ngữ, quan niệm về phụng vụ thời đó khác với quan niệm thời nay. Mãi tới cuối thế kỷ và do sự tranh luận bài tin lành, những bản dịch các sách phụng vụ ra tiếng Pháp mới được phổ biến, và sau nhiều cuộc lên án: năm 1660, có vụ kết án bản dịch *Sách Lễ* (Missel của J. de Voisin, năm 1685, đến lượt bản dịch *Năm Kitô giáo* (Année chrétienne) của Le Tourneux bị kết án, năm 1688, lại đến lượt bản dịch *Sách Nguyện* (Bréviaire) của Le Tourneux. Người ta do dự: một đàng phải đáp ứng nhu cầu của những người mới trở lại đạo (200 ngàn bản dịch phần Thường Lễ, được phân phối sau lệnh Bãi Bỏ tự do của người tin lành (Révocation de l'Edit de Nante]) (2), đàng khác cũng phải "bảo vệ" Đức Tin chống lại những sự tò mò, như đại hội hàng giáo sĩ đã tuyên bố vào năm 1660.

Chính phụng vụ thời đó cũng có tính chất do dự và bất nhất: dù phụng vụ Roma ngày càng phát triển thêm, các phụng vụ địa phương vẫn duy trì chỗ đứng của mình, nếu chúng đã có được một mức cổ kính tối thiểu nào đó. Ngoài ra, để đáp ứng những đòi hỏi mới của khoa học, các vị thánh không có sử liệu chứng thực đều bị loại khỏi sách nguyện và sách lễ: "tại Paris, đặc biệt có 40 huyền thoại về các thánh bị loại khỏi sách nguyện, trong đó có 40 vị tử đạo tại Sébaste, thánh Apolinaire, thánh Giacôbê Tiền ... thánh nữ Martha, thánh Lazarô (3)..". Phong trào thanh lọc này bắt đầu vào những năm 1676-1686, và trong thực tế, nơi nào cũng gặp nhiều khó khăn: các sách phụng vụ không có đủ số, các mục tử không theo các sách ấy và một số người hành động tùy sở thích của mình.

Tình trạng bấp bênh như thế có hệ trọng không, khi mà giáo dân vẫn không theo phụng vụ? Cả ý tưởng có một cuốn "sách lễ" cũng không phải là điều mà một người Pháp vào thế kỷ XVII nghĩ tới: Pascal, trong trường hợp này là người tiêu biểu cho thiểu số ưu tú, ông đọc Sách nguyện bằng tiếng latinh, và ít lâu sau ông đọc sách "*Các Giờ Kinh*" của Port Royal, nhưng đó không phải là những "sách lễ" theo nghĩa ngày nay. Các tín hữu trí thức có một cuốn sách chứa đựng những lời cầu nguyện trong thánh lễ, vì theo gương thánh Francois de Sales, tất cả các tác giả tôn giáo khác đều muốn giúp giáo dân có gì để làm trong thánh lễ, và tại Pháp chúng ta có rất nhiều sách suy niệm phụng vụ.

Cũng có cả một trường phái sử gia mang lại cho việc nghiên cứu phụng vụ những tiến bộ lớn: Cl. Chastellain (1639-1712), L. Blocquillot (1648--1728) đáng được trưng dẫn, và một nhà đại thần học là Luis Thomassin (1619-1695). Trong cuốn *Luận về kinh thần vụ cho giáo sĩ và giáo dân* (Traité de l'office divin pour les ecclésiastiques et les laics, 1690), qua một tổng hợp quân bình và với tinh thần sùng mộ, Luis Thomassin cố gắng liên kết phụng vụ với suy gẫm (chương 8: "Về liên hệ giữa việc suy gẫm với thánh lễ..."; chương 9: "Tất cả các tín hữu hiệp với vị linh mục đang dâng lễ, hãy cầu nguyện và dâng hy lễ với ngài, và kinh nguyện của họ vẫn có ích lợi cho họ, cho dù họ không hiểu"). Nhưng về phương diện thực hành, việc canh tân phụng vụ, như chúng ta nói ngày nay, là việc làm của những người theo phái Jansénisté, và rất bị phản đối. Ảnh hưởng của họ chỉ giới hạn vào một nhóm rất nhỏ các giáo dân, và họ bị coi như một phe phái. Tuy nhiên họ cũng báo trước một cách nào đó đại phong trào *Soi sáng* (Auflaerung) của phe Công Giáo Jansénisté tại Ý hồi thế kỷ XVIII: trở về nguồn và liên kết các tín hữu với phụng vụ. Nhưng có trường hợp cực đoan, như cha sở ở Belleville chỉ muốn cử hành bí tích rửa tội vào ngày Thứ Bảy Tuần Thánh và theo thể thức dìm mình trong nước (4)! Nhiều người không chủ trương trở về thời nguyên thủy tới mức độ như thế, nhưng những đổi mới của họ lại có ảnh hưởng mạnh hơn: J. Besson, cha sở Margny-les-Hameaux, vốn có cảm tình với những người theo thuyết Jansénisme, đã đọc Tin Mừng bằng tiếng Pháp sau khi đã đọc bằng tiếng latinh, cha đọc Kinh nguyện Thánh Thể lớn tiếng, ngưng cử hành trong lúc hát *Sanctus* và *Agnus Dei*, không lập lại kinh Cáo Mình trước khi rước lễ. Đó là những cải tiến táo bạo, hầu như là gương mù! Tháng 10 năm 1692, tạp chí *Tin tức Giáo Hội* (Les Nouvelles ecclésiastiques) của nhóm Jansénisté cho biết: "*Có một thói quen rất hợp với Giáo Hội trong các giáo xứ ở Paris và các nơi khác, người ta đọc Tin Mừng bằng tiếng Pháp trước khi giải thích cho dân chúng, và tại Paris, trong lúc đọc Kinh Thánh, giáo sĩ và giáo dân cùng đứng, điều này lẽ ra phải được tuân giữ ở mọi nơi*" (5). Năm 1709, cựu bí thư của đức cha Bossuet là linh mục Ledieu, gây ra bão tố vì đã đánh dấu trong Sách Lễ thành Meaux chữ "R", Đáp ca, Amen, ngay sau nghi thức truyền phép

và sau khi linh mục rước lễ. Trong các Tỉnh Hiệp Nhất, từ cuối thế kỷ XVII, người ta cũng biểu lộ những khát vọng tương tự đối với một nền phụng vụ bằng tiếng bản xứ. Khác với tình trạng tại Pháp, ở đây giai cấp cầm quyền tại các Tỉnh ấy không phải là giới trưởng giả quan liêu, có văn hóa cao, thiên về cổ ngữ học, được huấn luyện tại các học viện, trái lại ở các miền tỉnh, chỉ có giới trưởng giả thương mại và thường không biết tiếng latinh (6).

Những khát vọng và lo âu của các mục tử nhiều khi gắn bó với thuyết Jansénisme, nhưng họ đã tiên báo tương lai. Trong thực tế, họ ít được dân chúng nghe theo, ít ảnh hưởng trên quần chúng.

Đại thế kỷ mục vụ, đối với nước Pháp, cũng như các nước nói tiếng Đức và Ý, có phải là thế kỷ XVIII hay không? Chúng ta dễ bị cám dỗ tin như thế, khi nghiên cứu những hiệu quả của việc cải tổ Giáo Hội khởi sự từ đầu thế kỷ XVII. Ở đây, vẫn giậm chân tại chỗ, tuy được thanh tẩy, nhưng không có những cách mạng và cải tổ lớn. Gương mù ít hơn, nhưng càng ngày càng bị coi là gương mù. Điều chắc chắn là có sự tiến bộ của hàng giáo sĩ trong đời sống luân lý, và sự nhấn mạnh cần phải ghi trong các bản tường trình về những cuộc viếng thăm mục vụ, mọi thiếu sót cần tố giác. Thiếu sót làm cho người ta thấy chướng mắt và than phiền hơn cả là tại nhiều nơi, linh mục bỏ luật cư trú. Nay các linh mục năng mặc áo chùng thâm hơn, gắn bó với giáo xứ, thực sự liên kết với giáo xứ, sự liên kết ấy nhiều khi có sóng gió, nhưng khá chân thành. Linh mục không phải chỉ là người của Giáo Hội, nhưng còn là nhân vật vị vọng, tiêu biểu cho quyền bính và trật tự đối với giáo dân của mình. Linh mục rất gần gũi giáo dân do lợi tức nông nghiệp và lối sống, ngài có xu hướng bỏ công việc tay chân hoặc chỉ làm việc trong mảnh vườn riêng của mình. Có lẽ như vậy, linh mục đáp ứng một trong những khát vọng sâu xa nhất của giáo dân: theo não trạng của dân chúng hồi thế kỷ XVII, linh mục sống tốt là một nhà ẩn sĩ và một ân nhân của họ.

Cuộc cách mạng lớn của Giáo Hội giúp thành lập một hàng giáo sĩ mới, chính là việc thiết lập và đổi mới các chủng viện. Nhưng tại Pháp, như chúng tôi đã nói, các chủng viện được thành lập chậm trễ gần một thế kỷ so với các nước Âu Châu khác (nhưng đi trước các nước khác, chủng viện Porrentruy thuộc giáo phận Bâle chỉ được thành lập ổn định vào năm 1716), tuy nhiên có những cố gắng đầy công trạng, ví dụ công trình của tu hội Xuân Bích (Saint Sulpice, từ 1642 đến 1695: 1969 học sinh được nhận vào chủng viện Xuân Bích). Cho tới cuối thế kỷ XVII, người ta chỉ có thể huấn luyện một thành phần ưu tú, có lẽ vì phải trả tiền ăn ở tại chủng viện. Định chế này chỉ được hoàn hảo kể từ khi có lệnh buộc tất cả những ai muốn tiến lên chức linh mục phải đi qua chủng viện (sắc lệnh Noailles cho giáo phận Paris, năm 1696; và sau đó cho các nơi khác), và tại nơi nào có đủ các tổ chức giúp những người kém phương tiện được theo đuổi việc học hành. Tuy nhiên chúng ta ghi nhận rằng việc lưu học tại chủng viện rất ngắn, chỉ có vài tuần lễ, đó là một cuộc tĩnh tâm kéo dài hơn là một chu kỳ học hành. Thêm vào đó có một sự hạn chế khá hiệu lực giống như hồi cuối thế kỷ XVI: sự kiện người chịu chức phải có một danh hiệu giáo sĩ (tức là một lợi tức tối thiểu) hầu tránh những trường hợp linh mục sống quá nghèo khổ. Từ cuối thế kỷ XVII, chính giai cấp trung lưu cung cấp các linh mục: đó là những nông dân khá giàu, các thương gia, nhà thủ công khá dư giả, nhưng không giàu, như thế họ mới bị thu hút bởi cuộc sống có phần phong lưu của linh mục. Vào năm 1698, cuốn hồi ký của một quan chức tỉnh Caen đã ghi nhận và nhấn mạnh đến nếp tầm thường của hàng giáo sĩ miền Normandie.

Với việc thành lập các chủng viện, một lớp giáo sĩ mới của Giáo Hội được hình thành tại Pháp: thay vì lớp giáo sĩ cổ truyền được coi như những ”khách hàng” do chế độ lợi lộc góp phần tạo nên (linh mục được tiến cử vào nhà xứ bởi sự can thiệp của các tu sĩ dòng và giáo dân tai mắt), thì từ nay có một lớp giáo sĩ ít bị lệ thuộc vào xu hướng địa phương hoặc ảnh hưởng cá nhân, cho dù xu hướng này vẫn tồn tại cho tới cuối thế kỷ XVII. Dĩ nhiên trong lớp giáo sĩ ”bị các xu hướng cổ thời chi phối” người ta có thể thiết lập một danh sách các vị ”linh mục thánh thiện”, như các vị đã được ông Joseph Grandet (1646-1742) viết lại tiểu sử (7). Một lớp giáo sĩ khác được phổ biến rộng rãi và đông đảo hơn mức độ người ta vẫn tưởng: đó là các phó tế vĩnh viễn. Họ là những người từ chối không tiến lên chức linh mục, không phải để đạt được những lợi lộc (vì để được vậy họ chỉ cần chịu phép cắt tóc), nhưng vì họ khiêm tốn, cảm thấy chức vụ linh mục quá cao cả. Nhóm người này đông đảo, nhất là trong phong trào Jansénisme, nói chung họ là những người nghiên cứu hoặc vì thích ẩn dật hơn là làm mục tử.

Trình độ văn hóa của giáo sĩ trong thế kỷ XVII được nâng cao: Trước tiên, việc phát triển các chủng viện có thể đã góp phần vào sự tiến bộ đó, nhưng cơ chế chủng viện vẫn còn ở trình độ rất sơ khai. Thứ đến, một nguyên do khác không kém tầm quan trọng, đó là tại một số miền, các linh mục tốt nghiệp đại học khá đông (ở ngoại ô Paris, chúng ta thấy hiện diện một số giáo sĩ tốt nghiệp Sorbonne), họ có trình độ văn hóa cao hơn nhiều so với những người chỉ ở trong chủng viện một thời

gian ngắn. Dù nguyên nhân của hiện tượng ấy thế nào đi nữa, các linh mục có vài cuốn sách và biết suy tư không còn là một luật trừ họa hiếm nữa. Các linh mục có thói quen gặp gỡ nhau trong các khóa họp giáo sĩ, từ đó nảy sinh một não trạng mới: họ đọc sách, diễn tả tư tưởng, hội họp quanh vị giám mục của họ, và chẳng bao lâu họ theo những ý tưởng của nhóm Janséniste và ủng hộ lập trường Gallican. Tình trạng văn hóa như trên không chỉ có ở Paris và vùng phụ cận, chúng ta còn giữ được tờ báo của Alexandre Dubois, cha sở Rumegies thuộc giáo phận Tournai (báo này xuất bản từ 1686 đến 1725 (8): chúng ta tìm thấy ngay trong đó thế nào là cuộc sống và tâm thức của một cha sở tương đối có trình độ văn hóa, gần gũi giáo dân, và luôn gây gỗ với họ về chuyện tiền bạc, có xu hướng Jansénisme, Gallican, theo Richer (1500-1567, khuynh hướng Tin Lành) và sau cùng là tùng phục Giáo Hội. Đó là một mẫu người có xu hướng trở thành thông thường, nhưng chỉ thấy rõ vào cuối thế kỷ XVII và tại một số nơi. Ngoài ra, những chứng từ mà chúng ta có được về những vùng xa các trục giao thông chính hoặc vùng bị xâm chiếm, như các giáo phận Autun, Châlons, Auxerre, hoặc Sens, chứng tỏ tại các vùng quê còn nhiều chậm tiến.

Thực vậy, vào thời đó, những chậm trễ đáng quan tâm hơn những điều người ta khước từ. Hầu như mọi người đều thực hành đạo, hầu như mọi người đều rước lễ mùa Phục Sinh, con số những người chịu phép Thêm Sức mỗi ngày một gia tăng. Các nữ hộ sinh và bác sĩ trợ lực Giáo Hội để rửa tội hoặc mời gọi bệnh nhân lãnh nhận các bí tích sau cùng. Những người không ở tình trạng chung như trên chỉ là rất thiểu số: Họ là những người không thích ứng được, người di dân, đôi khi là các lãnh chúa, những người sống ở thị trấn hay thành phố. Trong thế kỷ XVII, họ là những người phóng túng, vừa táo bạo vừa sợ hãi, những người sống theo quá khứ, những người uyên bác và triết gia hơn là điều mà sau này người ta gọi ”họ là những người có tư tưởng tự do”. Họ là một nhóm nhỏ các luật sư, văn sĩ, và cả các linh mục, bề ngoài rất đứng đắn, hoài nghi và khôn ngoan, môn đệ của Montaigne và Charron, bị cô lập vì trí tuệ thông minh và vì ước nguyện an bình của họ. Trong giới quí tộc triều đình có vài người hùng thì thầm rằng ”linh hồn rồi cũng chết!”. Chúng ta không nói vì họ ẩn dật nên không tiến: một cha sở Meslier (1664-1729), vài năm sau đó, sẽ tiếp nhận gia sản và bảo vệ tư tưởng táo bạo của họ trong lối sống rất đàng hoàng. Nhưng vào khoảng năm 1700, những người có tư tưởng phóng khoáng ấy có thực sự đáng kể hay không? Những người duy lý, người phê bình, môn đệ thầm kín của Spinoza không phải là một lực lượng chống Giáo Hội bấy giờ: Bossuet có thể nhận thấy một trận chiến lớn được chuẩn bị dưới danh hiệu triết lý Descartes, đó là một trận chiến tương lai, có lẽ còn nguy hiểm hơn nữa, nhất là vì người ta không quan tâm dự phòng trước. Đối với những người hộ giáo, tư tưởng phóng túng bắt nguồn từ sự tháo thứ về phong hóa hầu tránh né các vấn đề có thực, các vấn đề của ngày mai.

Điều hệ trọng hơn nữa là đám dân tin lành không thành thực trở lại: đó là mối nguy hiểm hiện tại, là lực lượng tiêu cực đối với Công Giáo Pháp và Giáo Hội tại Âu Châu, là thành quả của sắc lệnh Bãi Bỏ quyền tự do tôn giáo của Tin Lành: sự bó buộc tham gia các bí tích bao hàm sự coi rẻ các bí tích ấy, ít là trong lúc này (9).

Đàng sau việc thực hành đạo hầu như toàn diện như thế, tình trạng yên hàn của quốc giáo khó che đậy nổi những nhược điểm tương lai của tôn giáo. Chúng ta phải tự hỏi đâu là chất lượng của đời sống đạo, Đức Tin được hội nhập thế nào vào trong lối sống, cách cư xử và lòng sùng mộ?. Vào cuối thế kỷ XVII này, chúng ta không thấy có một luồng gió canh tân sáng tạo song song với luồng gió đã hướng dẫn các nhà đại tu đức. Cả nghệ thuật tôn giáo tại Pháp vẫn còn khiêm tốn, sống bằng những công thức đã thủ đắc, cố gắng thực hiện một cách cầm chừng. Phong trào lớn đưa nghệ thuật Công Giáo hướng về nghệ thuật tôn giáo mẫu baroque tại Trung Âu chỉ mới được manh nha và còn xa lạ với dân chúng Pháp. Họ có những điều kiện kinh tế, xã hội và trí thức rất khác biệt: tuy có nghệ thuật trang trí, nhưng còn khiêm tốn. Giữa xưởng sản xuất và người thu thuế thập phân, luôn có cuộc tranh đấu để xem người nào trả ít hơn, người nào chịu phí tổn cho gian chính của thánh đường, người nào trả tiền trang hoàng gian cung thánh. Vì thế, hầu như bao giờ người ta cũng chỉ dùng đến các thợ thủ công địa phương. Cho nên, tuy là những tác phẩm nghệ thuật, nhưng hơi nhỏ nhoi, ít giá trị.

Mọi thánh đường tại Pháp không giống các nhà thờ Invalides hay Val de Grâces ở Paris. Nhưng theo nhiều người, các nhà thờ giống ở một điểm: đồ đạc bên trong, trang trí chỉ có những thứ cốt yếu: vài bức họa, những bức tranh dựng sau bàn thờ ngày càng đơn sơ hơn (một bức họa giữa hai cột và dưới trán tường), những ghế dài có trang trí, những đồ gỗ dọc theo cung nguyện và gian chính. Đó là diện mạo chung của các nhà thờ tại Pháp. Tuy tận tâm bảo trì và gắn bó với các nơi thờ phượng truyền thống, các tín hữu tỏ ra ít có óc sáng tạo, thiếu sáng kiến nghệ thuật cũng như sáng kiến tôn giáo. Tại thành phố, nghệ thuật của Pháp trổi trang hơn: ví dụ tại Montauban có nhà thờ chính tòa Francois d'Orbay, tại Paris có các nhà thờ Saint Louis en l'Ile, Saint Nicolas du Chardonnet, hoặc nhà thờ Saint Louis trong khu Invalides. Đó là những thánh đường xây theo truyền thống cổ

điển, không có đường nét hoa mỹ, nhưng được dung hòa bằng những đồ trang trí và nhiều bức tranh. Đó là những thánh đường được hoàn tất vượt quá giới hạn của thời đại. Vì bình thường, trong thời đó, việc xây cất rất chậm chạp, gặp nhiều khó khăn vì thiếu hụt tài chánh. Việc tổ chức các cuộc sổ số hay xin tiền công đức của tư nhân không đủ trang trải mau chóng hay giải quyết được các khó khăn. Đàng khác, nghệ thuật tôn giáo cũng lệ thuộc vào tinh thần của nhiều lớp người: những ân nhân quảng đại mà trước hết là các vua chúa, những người quản lý tài sản thánh đường, giới trưởng giả hết lòng gắn bó với nhà thờ vì họ muốn được an táng tại đó. Đó là một thí dụ cụ thể về việc đảm trách, về bổn phận chu cấp cho nhà thờ như chúng ta đã thấy trong thế kỷ XVI. Đà thăng tiến của giới trưởng giả là một sự kiện đặc biệt của Pháp, mang lại cho Giáo Hội tại nước này một bộ mặt riêng biệt: các nước nói tiếng Đức không có những đặc tính như thế, và không có cùng thị hiếu. Thực vậy, tại Pháp, sở thích của các tâm hồn đạo đức có xu hướng đơn sơ và nhiệm nhặt. Từ thời vua Louis XIV, họ không còn hiểu rằng: những huy hoàng của nghệ thuật baroque, mà Âu Châu tiếp tục tìm kiếm, diễn tả tốt đẹp nhất các tình cảm tôn giáo. Năm 1662, cha Surin (1600-1665) nhận xét như thế nào về về một dinh thự tọa lạc gần Bordeaux được trang bị theo nghệ thuật Ý? Ông viết: "*Tôi dừng lại một lát để nhìn những gì diễn ra trước mắt tôi trong tòa nhà này. Tuy chưa tới gần, tôi đã thấy nhà ấy rất lạ kỳ. Tôi tự nghĩ: điều làm thỏa mãn các giác quan và óc tò mò cũng là điều nguy hiểm cho việc hồi tâm, và khi nó tan biến đi (trong đó tàng ẩn một đau khổ lớn lao), người ta sẽ rơi vào một nỗi đau khổ lớn hơn nữa, đó là sự ham mê thế gian! Vì khoái cảm có nghĩa là vui hưởng. Nó gắn bó con người với thế gian. Tôi muốn nói tới sự sa hoa, huy hoàng và vẻ hào nhoáng nuôi dưỡng sự ham muốn của con mắt và tính kiêu ngạo của xác thịt*" (10). Một thế hệ sau, Bernard Lamy (1640-1715), dòng Oratoire, phê bình những "đan viện thời danh của Ý" và ông hỏi: "*Đâu là sự đơn sơ theo tinh thần Kitô?*". Rồi ông trả lời: "*Không mấy tương ứng giữa một bên là những tòa nhà đồ sộ, hùng vĩ với một bên là những lời tuyên khấn của những người sống trong đó! Theo tôi, đó là một khuyết điểm tỏ tường, gây chướng tai gai mắt hơn bất kỳ một lỗi lầm nào trái nghệ thuật Kiến Trúc*" (11).

Việc nghiên cứu thánh nhạc dẫn chúng ta tới những kết luận tương tự: chúng ta đừng nghĩ rằng tình trạng các nhà thờ ở Paris cũng giống như tình trạng các nhà thờ ở tỉnh, tại Paris có từ 350 tới 400 ngày lễ mỗi năm tại Saint Gervais. Mỗi ngày lễ trọng hay chúa nhật có thánh lễ, kinh chiều, kinh ban mai, kinh ngợi khen, chầu Mình Thánh, kinh tối, Couperin đánh đàn phong cầm, 120 linh mục và giáo sĩ phục vụ giáo xứ! Tại nhà của các tu sĩ dòng Citeux cải tổ còn có các bài kinh Bóng Tối (Ténèbres), tại nhà các tu sĩ dòng Théatin thì có những bài chầu, những buổi hòa nhạc tâm linh lôi kéo người đời tới nghe. Tại Pháp, nghi thức Công Giáo khá nghiêm nhặt, và việc phóng tác của các nhạc sĩ bị kềm hãm nhiều: các phiên khúc và những lúc buộc phải hát bình ca được ấn định chặt chẽ tỉ mỉ, nhất là trong nghi lễ triều đình hoặc những lễ an táng trọng thể. Chúng ta phải tra cứu những qui luật của các giám mục để biết bầu không khí nghệ thuật và tôn giáo thời đó. Tại Pháp không có gì giống ca đoàn phụng tự của Tin Lành Luther. Nhưng đây đó, ít là tại các vùng quê "tiến bộ", người ta chơi phong cầm, hát thánh ca. Còn một vấn đề không rõ rệt, cần đặt câu hỏi: dân chúng có tham gia vào các bài thánh ca của Giáo Hội không? Cần phải hướng về các thừa sai nội địa, từ cha Maunoir (+1683) đến thánh Louis Marie Grignon de Montfort (1673-1716), để tìm hiểu mức độ giáo dân tham dự vào các bài thánh ca và các cử hành phụng vụ. Phương pháp đơn giản của các vị truyền giáo cho chúng ta thấy rõ những nhu cầu của dân chúng ở miền quê và ở thành thị.

Các chứng từ ở địa phương cho thấy những nét sống động trong tâm tình tôn giáo bình dân không phải hoàn toàn là mê tín cả. Dĩ nhiên chúng ta luôn nhận thấy việc tôn sùng Đức Mẹ và các thánh, có từ trước thời Trung Cổ, gợi lại việc phụng tự thời các tư tế gaulois. Người ta sùng kính các thánh chữa bệnh, thánh Roch, thánh Sébastien và các giếng phép lạ. Chỉ cần xem bức tranh khá u tối mà sử gia của miền Autun đã phác họa (và miền này không phải là một luật trừ) cũng đủ thẩm định phẩm chất tôn giáo của một số tầng lớp dân chúng: họ tôn kính lửa trong lễ rước đuốc vào chúa nhật I mùa chay, họ tế một con bò cái tơ cho Đức Mẹ vào năm 1686, họ xử dụng nhiều biện pháp trị liệu ma thuật. Gần Paris, cũng có những mê tín như vậy, nhưng được thanh tẩy hơn một chút so với các tỉnh quê xa xôi.

Các cuộc hành hương tiếp tục thu hút nhiều tín hữu. Nhiều học giả lên tiếng phê bình lịch sử hành hương, nhưng ít được dân chúng lắng nghe. Hiện tượng hành hương cũng là điều dễ nhận thấy tại Âu Châu, đặc biệt trong những vùng dọc theo sông Danube, nơi các nhà thờ đã trở nên quá bé nhỏ, nên sau đó, các tu viện và cộng đồng kitô phải xây cất lại những thánh đường lộng lẫy, như Birnau, Steinhausen, Zwiefalten, v.v. Nhưng đó thường là các cuộc hành hương địa phương, có tầm mức hạn hẹp. Riêng các cuộc hành hương xa xôi, đi ra ngoài nước, thường bị tai tiếng là lạm dụng, tổ chức thiếu trật tự, gây đổ vỡ gia đình và cộng đoàn. Ít ra tại Pháp đã có phản ứng: năm 1671, có sắc chỉ cấm đi hành hương ở ngoại quốc nếu không có phép trên giấy tờ của đức giám mục bản quyền. Những người "sáng suốt", ví dụ bà de Sévigné, thường gặp những người không tín ngưỡng chế

nhạo về những hình thức đạo đức bình dân ấy: Thưa bà hầu tước, bà không cảm thấy chướng khi dân miền Provence sống đạo mà chẳng nói gì đến ”hội giả trang thánh” (sainte mascarade)? Có hai Âu Châu, hoặc hai não trạng? Phải chăng đó là âm hưởng của thuyết Jansénisme, hay đúng ra là một sự thay đổi sở thích? Nước Pháp, ngay trong giới ưu tú, vào những năm 1680, không còn là nước Pháp thời baroque nữa.

Có một hiện tượng tôn giáo được bành trướng vào thế kỷ XVII, đó là trào lưu sống ẩn dật. Phải chăng là một mâu thuẫn khi thấy kiểu sống này được phát triển đúng vào thời đó, và còn tiếp tục cho tới thời Cách Mạng Pháp, đã thu hút được nhiều tâm hồn? Thực vậy, việc tổ chức Giáo Hội chặt chẽ hơn, kỷ luật đạo đức hơn, và việc hình thành một xã hội trí thức, đã không mang lại câu trả lời cho những sức mạnh đối nghịch nhau và thoát sinh từ sự bừng tỉnh tôn giáo. Nhiều người không tìm thấy trong đời sống đạo đức một thể chế tự do tinh thần mà họ rất khao khát. Các ẩn sĩ hay những người sống mai danh ẩn tích ấy hiện diện khắp nơi, ở Pháp, Ý, Hainau, miền Bavière. Tất cả, họ là những người muốn đoạn tuyệt với các cơ cấu xã hội, và do đó họ cảm nghiệm mạnh mẽ rằng: phải bắt đầu lại hoàn toàn. Họ thuộc về mọi giai cấp xã hội: quí tộc, sĩ quan, thường dân. Phong trào tập trung ngày càng lớn mạnh trong Giáo Hội thế kỷ XVII cũng ảnh hưởng nhiều tới họ: tập trung thành các hội dòng, tùng phục giám mục và cha sở. Điều khá quan trọng là vào thời đó, nhiều sách đã viết và huyền thoại hóa những người sống ẩn dật. Đó là những sách của Jean de Cambry (1581-1639), Michel de Sainte Sabine (1570-?1650), Hubert Jaspart (1582-1655?). Riêng Georges de Brébeuf (1618-1661) đã trình bày truyền thống thơ phú. Còn lý tưởng trốn chạy thế gian theo thuyết Jansénisme thì được đọc thấy trong huyền thoại ”*Người Cô độc của các tảng đá*” (12). Theo quan niệm của dân chúng, người có lý tưởng là người sẵn sàng, sống đơn độc và cư xử tử tế với mọi người. Qua đó, chúng ta có thể nói, phong trào sống ẩn dật chính là ”mặt trái” của tâm tình tôn giáo ”chính thức” và có quy chế, là một lý tưởng sống động và lan tràn đến tận hang cùng ngõ hẻm của miền quê.

Dường như chỉ có việc tôn sùng Thánh Thể, với sự gia tăng các hội Thánh Thể, chầu Mình Thánh Chúa 40 giờ, là việc sùng đạo mới mẻ và ăn sâu vào tâm thức bình dân. Còn những việc sùng mộ tân thời khác, đối lập với phong trào Cải cách của Tin Lành, tức là những việc sùng mộ có tính chất ”thần học” xuất phát từ linh đạo của Bérulle, thì dường như ít đi tới quần chúng. Có lẽ vì đáp ứng não trạng bình dân nên các ”đan sĩ”, đặc biệt thuộc các ngành dòng Phanxicô, gần gũi với tín hữu miền quê hơn là hàng giáo sĩ triều. Ở đây chúng ta cũng thấy có hai não trạng: ví dụ, lòng sùng kính Đức Mẹ vẫn luôn thịnh hành, nổi bật nơi dân chúng; các hình ảnh và các bức tranh có tính chất thần học giản lược; việc đọc kinh mân côi. Nhưng có gì đối lập giữa việc sùng mộ ấy với lối sùng mộ theo thuyết Jansénisme hay lòng sùng mộ của những người trí thức? Port Royal cũng sùng mộ Đức Mẹ, nhưng theo kiểu cách khác: từ thời Pascal, cách bày tỏ Đức Tin của thời Trung Cổ, như lối tôn sùng Đức Mẹ, thường bị chế nhạo, bị coi là ngây thơ, đạo đức máy móc. Bà de Sévignè từ chối việc lần hạt, vì việc đạo đức này làm cho bà bị chia trí quá nhiều. Chúng ta sẽ trở lại những biến chuyện não trạng này khi bàn về thần bí học và tâm lý học tu đức.

Ma thuật và phù thủy vẫn luôn có trong đời sống thường nhật và cũng thuộc về thế kỷ XVIII, nhưng phần lớn dân chúng dường như không quan tâm, không coi trọng nữa. Dầu vậy, vẫn còn có những vụ hỏa tế, những tâm cảm sợ hãi. Việc truy tố các thày phù thủy không còn là phương thế ưu tiên để phóng dội ra bên ngoài mối lo âu của một xã hội bị chấn thương; những sợ hãi của dân chúng không còn âm vang nơi giai cấp pháp quan và các nhà quí tộc nữa, từ một thế kỷ, tinh thần của họ đã hoàn toàn thay đổi rồi. Do đó, những chuyện phù thủy bị coi là những gương xấu, những mê tín, những thủ đoạn chính trị hoặc những âm mưu bất lương, như những hình thức đầu độc dân chúng. Vào thời đó, cả Bossuet lẫn Malebranche, Arnauld, đều không tin thực những vụ quỉ hiện ra, họ ý thức mình là đại diện cho một thời đại mới của lý trí con người.

Mặc dù có những biến chuyển ấy, nhất là nơi giới trí thức ưu tú, tình hình nói chung vẫn còn rất truyền thống. Vậy, người ta không thể phát hiện một sự xâm nhập sâu xa nào của những tổng hợp lớn về tinh thần vào trong đời sống các tín hữu Kitô? Thuyết Jansénisme thì sao? Thuyết này chỉ đi tới đám đông quần chúng qua trung gian của các linh mục lo giáo xứ. Ngoại trừ tại một vài miền, như vùng Lorraine và miền Đông Bắc Pháp, hệ thống Jansénisme vừa được dân chúng ủng hộ vừa được giới ưu tú quan tâm tới. Cần phải có những người đỡ đầu thuyết đó mới có thể gây ảnh hưởng: những người đỡ đầu ấy có thể là vị lãnh chúa ở địa phương, cha sở, một đan viện, cũng có thể là một cuốn sách, đặc biệt là một cuốn sách diễn giảng bổ túc: cả những nhà ưu tú cũng tự nuôi dưỡng mình bằng những tác phẩm diễn giảng của các môn đệ hơn là của các bậc thầy. Trong trường hợp này, điển hình nhất là thuyết của Bérulle.

Tuy bề ngoài không có những thay đổi tận gốc rễ hoặc ồ ạt trong đời sống tôn giáo của các tín hữu vào thế kỷ XVII, nhưng chúng ta cũng có thể khám phá thấy một sự tiến triển trong thần học, tu đức, và những đặc tính của lòng sùng mộ. Sự tiến triển ấy đem lại những hậu quả rất hệ trọng: đó là điều mà chúng ta có thể nói một cách đơn sơ là một sự chuyển biến từ thần bí tới thuyết duy luân lý. Những biểu hiện ngoạn mục nhất chính là sự phát triển và ảnh hưởng của thuyết Descartes, sự tranh biện của thuyết vô vi (quiétisme) đã được nghiên cứu trong một chương khác. Ngoài hai trường hợp hiển nhiên đó, còn có sự thay đổi trong bầu khí sống đạo nói chung. Đó không phải là một chuyển biến riêng tại Pháp, nhưng còn tại Ý, Tây Ban Nha và tại các nước nói tiếng Đức. Tại khắp nơi, nhất là tại Pháp, lịch sử tu đức trong thế kỷ XVII còn có một biến chuyển song song khác, mang sắc thái của một cuộc khủng hoảng về ý thức tôn giáo.

Henri Bremont đã dùng cụm từ ”sự xâm lăng thần bí” để diễn tả đặc tính linh đạo Pháp trong tiền bán thế kỷ XVII. Cụm từ ấy không quá đáng nếu chúng ta nghĩ tới cuốn ”*Đại lộn xộn*” (Turba magna) trong đó ông ca ngợi các môn đệ của Denis l'Aréopagite và các nhà thần bí miền Rhéno-Flamands, các nhà đại thần bí Ý và Tây Ban Nha của thế kỷ trước. Các sử gia nhận định rằng tất cả những trường phái đó đã được trình bày và được phổ biến rất rộng rãi. Gần đây người ta còn thêm vào thư mục dài của cha Bremont nhiều tác phẩm mới khác (13) với mục đích điều chỉnh những trực giác của cha và phác họa một bức tranh song song về thần bí học tại Âu Châu. Một người trở lại, quý danh là Angelus Silesius (Johannes Scheffler 1624-1677), trong những bài nhị cú (distique) khô khan của cuốn *Người lữ hành thiên sứ* (Pèlerin chérubinique), đã trình bày cô đọng giáo huấn thần bí truyền thống và diễn tả bằng những vần thơ tuyệt vời. Tại những nước nói tiếng Đức, một mục sư tin lành là Paul Gerhardt (1607-1676) cũng dịch nhiều kinh nguyện thành những bài thơ tuyệt tác thường gợi hứng cho nhạc sĩ Jean-Sébastien Bach.

Điều đặc biệt và có tầm ảnh hưởng rất lớn, đó là vào thời cận đại, khoa thần bí phát triển mạnh mẽ bên lề khoa thần học. Thay thế nền thần học tổng hợp tất cả kiến thức và kinh nghiệm thì có những ”bộ môn” chuyên giải thích các kiến thức và kinh nghiệm. Trong khi, nền thần học suy lý càng ngày càng bị phê bình vì những quan hệ của nó với triết học Aristote, thì một nền thần học thực nghiệm nghiên cứu nghiêm chỉnh các văn kiện quá khứ, Kinh Thánh và Truyền Thống, rồi từ đó triển khai một đạo lý đơn sơ và hữu hiệu. Sau cùng một nền thần học thần bí chuyên nghiên cứu các sự kiện và kinh nghiệm do các nhà thần bí mạc khải. Cả hai loại thần học trên đây đều đồng ý thẩm định các sự kiện ”ngoại thường”: khoa thần bí không còn được coi như đời sống Kitô trong trạng thái phát triển kinh nghiệm hay như cách thế sống đạo Kitô toàn hảo nữa, mà từ nay, thần bí là một môn học có phạm vi ứng dụng, một chỗ đứng độc lập, với từ ngữ riêng. Những nguyên tắc các nhà thần học chuyển đạt cho quần chúng bị xuống cấp. Lý do, vì các nhà thần bí suy thoái, bị cô lập, không vững vàng trong quan điểm tôn giáo về thế giới và kinh nghiệm. Đó là một trong những nguyên nhân gây nên cuộc khủng hoảng trầm trọng bài trừ thần bí học. Dầu sao đi nữa, có một sự liên tục giữa việc truy tố những người ”được giác ngộ” (alumbrados) ở Tây Ban Nha hồi thế kỷ XVI (năm 1623, *Le Mercure* xuất bản tại Paris một sắc lệnh của Tòa Thẩm Tra chống lại các người ”được giác ngộ” ở Séville. Việc ấn hành ấy đã gây xôn xao và báo động giữa người Pháp) với việc truy nã các nhà thần bí Pháp bị cáo là theo thuyết thiên cảm (illuminisme). Tại Roma, các cuộc truy tố chống hồng y Petrucci (1638-1701), đã đưa tới vụ kết án Molinos (1687). Đó là giai đoạn đầu tiên trong cuộc tranh luận về thuyết vô vi. Sự suy tàn của thần bí học là một sự kiện có hệ đến toàn thể thế kỷ XVII và Giáo Hội, rồi đến cả những người tin lành.

Những suy thoái vừa nói đến và sự chiến thắng của ”tinh thần” Janséniste tại Pháp, cũng như ảnh hưởng mục vụ của các cha Dòng Tên, đã biến đổi sắc thái của nền tu đức học: nước Pháp trong thập niên 1660 rất khác với nước Pháp đầu thế kỷ; nước Pháp cũng không giống với các nước Âu Châu khác. Tại những nước nói tiếng Đức, từ Jakob Boehme (1575-1624) và Johann Gerhardt (1582-1637) tới Gottfried Arnold (1666-1714) và D.E. Jablonski (1660-1741) đã có những tiến triển song song. Tại Ý và Tây Ban Nha cũng vậy. Lịch sử kịch nghệ Tây Ban Nha cho thấy: kịch nghệ ban đầu được phát triển theo chiều hướng tôn giáo, nay biến dần thành một thứ hài kịch càng ngày càng có tính chất trần tục. Sự kiện đó khiến chúng ta nhớ đến những tác phẩm của Balthazar Gracian (El Héroe 1637, El Discreto 1646, El Criticón, 1651 và những lần tái bản) trong đó ý thức tu đức liên kết với ý thức xã hội và những quan tâm luân lý. Nhiều người cảm thấy các tham vọng bách khoa đã trở thành lỗi thời, và họ muốn đề ra một triết học Kitô mới, dựa trên thuyết Descartes. Theo triết học mới này, cần phân tích rõ ràng chính bản thân mình, cần khử trừ tự ái và đặt lý trí trên đam mê, cần dè chừng lòng sốt sắng nhiệt thành và mộng vinh quang anh hùng. Tiêu biểu cho não trạng của người thời đó không ai hơn La Rochefaucauld (1613-1680) là người có đủ sự khôn ngoan thế tục, còn thêm thuyết khắc kỷ (stoicisme) và thuyết khoái lạc (epicurisme). Việc linh hướng không còn lấy việc giáo

huấn làm cơ bản, nhưng nó đã thành công trong việc làm cho người Pháp thế kỷ XVII say mê những cách thức phân tích tình trạng tâm linh.

Các nhà tư tưởng tin lành cũng chạy theo trào lưu ấy: phân tích bản thân, kỷ luật tâm lý, ưa thích tinh tế trong việc tìm hiểu cơ cấu của tâm hồn. Tất cả được đọc thấy trong tác phẩm của J. Claude (1619-1687), *Xét mình chuẩn bị kỹ lưỡng để rước lễ* (L'examen de soi-même pour se bien préparer à la communion, Charenton, 1682). Giống như nhiều người công giáo, ông Moyse Amyraut (1596-1664) trong cuốn *Luân lý Kitô giáo* (La morale chrétienne, 1652-1660), đã biết nhận ra giá trị của những đức tính xã hội, của phép lịch sự, và của ”lương thiện”.

Vì thế, đó là tất cả một trào lưu phát sinh và ta không thể coi nhẹ. Vì trào lưu duy luân lý, nổi bật trong hai thế kỷ, đã lên án sai là coi lòng đạo đức cổ điển theo thuyết Jansénisme. Nhận định này không chỉnh, vì thuyết Jansénisme đúng nghĩa đã gặp gỡ và theo đuổi một luân lý vượt xa hẳn trào lưu duy luân lý: từ thế hệ các tổng hợp tu đức (của môn đệ Bérulle là Saint Cyran và tổng hợp của Port Royal thần bí), chúng ta đi tới thế hệ tổng hợp của các nhà luân lý. Trong đó, Pierre Nicole (1625-1695) và Jacques Joseph Duguet (1649-1733) thắng thế và theo sau là các văn sĩ thuộc nhiều khuynh hướng khác nhau nhưng cùng một tinh thần, các vị linh hướng, các cố vấn của những người quyền thế, các mục tử nhiệt thành, các nhà giảng thuyết như Bourdaloue (1632-1704), các sử gia như Claude Fleury (1640-1723). Ngoài ra còn 14 cuốn *Luận về luân lý* (Essais de morale) của Nicole, và cuốn ”*Các thư về những vấn đề khác nhau của luân lý và lòng đạo đức*” (Lettres sur divers sujets de morale et de piété) của Guguet, là những tác phẩm được tái bản nhiều lần, mang lại cho tôn giáo tại Pháp, nhất là giữa các giới trưởng giả, một bộ mặt mới mẻ, tinh thần nghiêm chỉnh, trí thức nghiêm túc, nội tâm ngay thẳng, cách xử có nhân phẩm, có ý thức thế nào là luân lý, biết quan tâm tổ chức đời sống, suy nghĩ về những sự đời sau, tuy nghi kỵ với việc dấn thân thế tục, nhưng rất tận tụy đối với Giáo Hội. Chúng ta sẽ sai lầm khi tiên thiên ghép vào tội giả hình những thái độ ngày càng trở thành lối sống của giới trưởng giả vào cuối thế kỷ XVII: tinh thần sống đạo hằng ngày chính là việc thực hiện các nhân đức xử thế và chu toàn nghĩa vụ trong đời sống gia đình. Cũng vậy, sách vở tôn giáo rất phong phú với đủ loại tác phẩm và thích ứng cho mọi bậc sống. Phải chăng đó là một trong những lý do thành công khác thường của cuốn *Dẫn vào đời sống sùng mộ* (Introduction à la vie dévote), một tác phẩm tiền phong, bày tỏ ước muốn đem Kitô giáo vào trong đời sống của tín hữu. Thực vậy, thánh Francois de Sale viết cuốn sách ấy với mục đích ”hướng dẫn những người ở thành thị, tại gia đình, trong cung điện, và ngoài xã hội” (14). Cuốn sách này phong phú nhờ rất nhiều kinh nghiệm mục vụ của tác giả. Vào cuối thế kỷ, có nhiều tác phẩm còn thực tế hơn nữa, thích ứng với các hoàn cảnh cụ thể và đi vào chi tiết của các bậc sống, như những cuốn chỉ nam dành riêng cho các linh mục, các nhà truyền giáo, cho những người sống đời hôn nhân, cho các nông dân, gia nhân, binh sĩ và cho cả nhà vua. Những người như Richard Dognon, Girard de Villethierry (1641-1709), Claude Fleury là các chuyên viên đích thực về loại văn phẩm này! Mỗi bậc sống có thánh quan thày riêng: thánh Anna, thánh Giuse, thánh Louis và thánh Isidoro rất nổi tiếng tại Tây Ban Nha. Riêng tại Pháp, người ta còn đề nghị ông làm thánh quan thày cho những người làm nghề nông, nhưng xét chung, không thành công như ở Tây Ban Nha.

Quả thực, trong việc thăng tiến đời sống luân lý như trên, Tin Lành thường đi trước Công Giáo. Theo nhận xét của E.G. Léonard, từ nhiều thế hệ, tại Hòa Lan, và Genève cũng như tại Pháp, người tin lành tiêu biểu cho mẫu người gắn bó với thực tại (15). Đàng khác, phải chăng vì muốn đương đầu với người tin lành và muốn giúp người công giáo có thêm kinh nghiệm về một đời sống tu đức vững bền, thánh Francopis de Sale đã viết cuốn *Dẫn vào đời sống sùng mộ*. Khi nhìn ngắm những bức tranh khắc của Abraham Bosse (1611-1676) và nhất là các bức tranh về đời sống dân chúng Hòa Lan hồi thế kỷ XVII, chúng ta sẽ thấy tầm quan trọng mà các họa sĩ dành cho đời sống thường nhật, gia đình, nghề nghiệp, thành thị, người nghèo, tĩnh vật: Một bà già đang suy niệm trước khi dùng bữa ăn thanh đạm (Nicolas, Maes, 1634-1693), Amsterdam, Rijkmuseum) nói lên thật nhiều về phẩm chất lòng đạo đức, trong khi Rembrandt, với một nét vẽ đơn sơ lạ thường, đã diễn tả tài tình thảm cảnh của một người cảm thấy mình tội lỗi, nghèo nàn, đứng trước mầu nhiệm ơn cứu độ. Các họa sĩ ấy cũng trình bày nhiều hình ảnh đơn sơ và sống động về phụng vụ, như buổi lễ trong ngôi nhà thờ nhỏ, với khoảng 20 tín hữu (Hendrick Martensz 1611-1670, trong bộ sưu tập của B. de Gens van den Heuven, Nieuwershuis, triển lãm ở Paris năm 1967). Đặc biệt, ở mọi nơi chúng ta đều thấy sự hiện diện của Kinh Thánh: không những trong bộ sưu tập các đề tài hình ảnh, các luận chứng thần học hoặc những bài học luân lý, nhưng cả trong sách tùy thân mà các tín hữu dùng mỗi ngày. Nơi người tin lành, cách thức siêu nhiên hóa cuộc sống hằng ngày, thực sự có tính chất tôn giáo trước khi có tính chất giáo hóa.

Khi muốn hướng dẫn và an ủi các tín hữu trước những đau khổ và sự chết, các nhà luân lý kitô chuẩn bị tâm lý và giúp họ can đảm đón nhận. Các nhận định không có gì mới lạ, nhưng giọng điệu đã thay đổi qua các thế kỷ. Sự choáng váng trước cái chết, thái độ phấn khởi của những người theo thuyết nhân bản như cha Richeôme (1544-1625) Dòng Tên, trước sự cao cả của con người, ý thức nhiệm nhặt của các cha dòng Augustin khi phán đoán, đã nhường chỗ cho một thứ duy luân lý nhạt nhẽo. Người ta quá chú trọng và viết nhiều sách về việc dọn mình chết, việc suy niệm sự chết, mà không còn tham chiếu vào tín lý hay thần học nữa. Cuốn *An ủi linh hồn tín hữu chống lại sự hoảng sợ cái chết* (Consolations de l'âme fidèle contre les frayeurs de la mort, Charenton, 1655) của mục sư tin lành Charles Drelincourt (1595-1669) đã tái bản tới 40 lần, là một trong những cuốn sách được đọc nhiều nhất, đã đạt được rất nhiều thành công nơi người công giáo cũng như tin lành. Đó cũng là con đường dẫn chúng ta hướng về lòng đạo đức của thế kỷ Ánh Sáng.

Một thí dụ chính xác sẽ giúp chúng ta liên kết những nhận xét tổng quát trên đây với sự phân tích lòng đạo đức thường nhật của các tín hữu: đó là lòng sùng kính thánh Giuse, với sự tăng trưởng và tiến hóa rất quan trọng. Sự tăng trưởng ấy, tương đối gần đây, có từ thế kỷ XVI, và gắn liền với dòng Carmel. Người ta biết thánh nữ Thérèse d'Avila rất có lòng sùng kính thánh Giuse; nhà thờ đầu tiên của các tu sĩ Carmel nhặt phép ở Paris (1613-1620) được dâng kính thánh Giuse. Suốt trong thế kỷ, quanh nhà nguyện lớn của Grands Carmes và nhà nguyện của các nữ tu Carmel, có nhiều lễ nghi tôn kính thánh nhân. Ngoài phạm vi gia đình của dòng Carmel, thánh Giuse còn xuất hiện trong tiền bán thế kỷ XVII như bổn mạng của các nhà thần bí: chịu ảnh hưởng tư tưởng của Pseudo-Denys l'Aréopagite, các nhà thần bí tìm thấy nơi thánh nhân một mẫu gương, một người ”trung gian theo phẩm trật” và một mô phạm của nhà thần bí: Thánh Giuse là người gần Chúa Giêsu (”Người có khuôn mặt giống Chúa Giêsu Kitô nhất”, Gratien), ngài sống gần Chúa, nhưng cũng xa vô tận với Đấng mà thánh nhân đến gần, ngài đau khổ trong đời sống ẩn dật và thinh lặng, trong những thử thách của Đêm Đen. Rất nhiều dòng tu đã được thành lập dưới sự bảo trợ của thánh Giuse! Thánh Francois de Sale, Bérulle, Saint Cyran và cha Surin, mỗi người có một xác chứng riêng về tính cách thần bí của thánh Giuse qua các hình ảnh của thánh nhân: người ta đã chẳng vẽ một thánh Giuse tiên tri, một thánh Giuse trẻ trung, một thánh Giuse bế Hài Nhi Giêsu đó sao? Chúng ta hãy nghĩ tới bức tranh của Vicente Carducho (1632, bảo tàng viện Narbonne) dường như đã dẫn khởi các bức tranh của Zurbaran và Murillo, chúng ta cũng liên tưởng tới bức tranh của Guido Reni (Bảo tàng viện Ermitage), đến bức tranh của Tiepolo (Hàn lâm viện Venise) trình bày thánh Giuse đang giơ Chúa Hài Đồng Giêsu cho một vị thánh đang xuất thần. Tất cả chứng tỏ rằng thánh Giuse luôn là đề tài giúp người ta sáng tác các bức ảnh đạo.

Tuy nhiên, chẳng bao lâu, vào khoảng năm 1640, chúng ta nhận thấy có một sự thối lui, song song với sự thụt lùi của các nhà thần bí và cuộc khủng hoảng thần học và tu đức mà chúng ta đã nói tới trên đây. Đó là những can thiệp của Đại học Sorbonne, những dè dặt của các bề trên của cha Surin trong việc tông đồ thiêng liêng và những nỗ lực của cha trong việc truyền bá lòng sùng kính thánh Giuse. Thực ra việc sùng kính thánh Giuse không bị thụt lùi. Trái lại nó được duy trì và có những sáng kiến mới mẻ, làm nổi bật đường hướng tu đức của thế kỷ. Việc phụng tự phát triển và có tổ chức. Có lẽ đây là một sự tiến triển cần thiết nhưng không bao giờ tiến hành mà không làm suy yếu phần nào những bộc phát tự nhiên trong đời sống tôn giáo. Năm 1621, đức Grégoire XV quyết định mở rộng lễ kính thánh Giuse ngày 19 tháng 3 cho toàn thể Giáo Hội hoàn vũ, năm 1661, lễ thánh Giuse trở thành lễ nghỉ bắt buộc tại Pháp. Đồng thời lòng sùng mộ bị giảm sút theo chiều hướng linh đạo chung, vì có những sáng kiến tự phát không được tín hữu hưởng ứng. Hiệp hội những người dọn mình chết lành tôn nhận thánh Giuse làm bổn mạng, họ đã in ra và phổ biến rất nhiều ảnh vẽ diễn tả cơn hấp hối và ơn chết lành của ngài. Đồng thời, để suy tôn thánh Giuse là bổn mạng của các gia đình công giáo và và để nêu bật linh đạo hôn nhân đặt dưới sự bảo trợ của thánh Giuse, người ta vẽ hình ảnh ”hôn lễ của Đức Trinh Nữ Maria với thánh Giuse”. Sau nữa, thánh Giuse từ lâu vẫn là quan thày của các hiệp hội thợ mộc, nay trở thành bổn mạng của cả giới lao động. Từ năm 1619, họa sĩ Giovanni Andrea de Ferrari đã vẽ một loạt ảnh thánh Giuse rất mỹ thuật cho nhà thờ các nữ tu ở Genova: các bức ảnh này giầu tính chất thân mật và bình dân, làm nổi bật những nét độc đáo của nền hội họa tân tiến. Như trên, chúng ta nhận thấy rõ một lối sùng đạo đặc thù đã được phổ biến và thay đổi, thích ứng dần dần với não trạng mới: từ đời sống thần bí tới đời sống luân lý rồi dần dần tiến sang một tâm thức sống đạo hoàn toàn khác biệt. Đây là một trào lưu lớn lao mà chúng ta có thể dễ nắm bắt qua nhiều thí dụ phong phú, chẳng hạn lòng sùng kính Thánh Tâm Chúa Giêsu.

Người ta cố gắng xích gần Lịch Sử Giáo Hội và sự biến chuyển tinh thần trong thế kỷ XVII với những hoàn cảnh xã hội trong đó chúng hội nhập và phát triển: ví dụ phải chăng có sự tương quan giữa trào lưu quân chủ chuyên chế và trưởng giả tại Pháp và sự suy đồi của thần bí hay không? Ta có thể phác họa một bức tranh song song cho các nước khác ở Âu Châu hay không? Cách sống Đức Tin có

tùy thuộc vào tình trạng xã hội của kitô hữu hay không, và tới mức độ nào? Ngoài sự phân biệt giữa thiểu số ưu tú và quần chúng không riêng gì cho thế kỷ XVII, chúng ta còn phải thêm những phân biệt khác giúp đi sâu hơn vào tinh thần thời đại: quí tộc và trưởng giả, các quan hầu và đầy tớ nhà vua, v.v.. Người ta chưa nghiên cứu sâu rộng đủ những giai cấp xã hội khác nhau và những não trạng dị biệt của thế kỷ XVII, để từ đó có thể đưa ra những câu trả lời vững chắc và bao quát. Tuy nhiên chúng ta cũng có thể đặt ra một vài cột mốc để ít nhất cho thấy rõ sự hiện hữu và tầm quan trọng của "bối cảnh lịch sử của các tư tưởng" (H. Gouhier).

Trong lãnh vực chính trị và lãnh vực hoạt động xã hội, Kitô giáo gặp gỡ thế giới: một giải pháp đầu tiên xuất hiện, giải pháp chính trị "Công Giáo", và đó là một vấn đề nổi bật trong thế kỷ XVII: Vào thời Liên Minh (Ligue), Tây Ban Nha có một sức thu hút mãnh liệt đối với những người đạo đức ở Pháp. Trong khi tại Pháp người ta thành lập một quốc gia tự trị, cường thịnh và tự do, giữa lúc một vị hồng y như Richelieu liên minh với các ông hoàng tin lành, thì các tín hữu công giáo tốt lành như Bérulle và như Marillac (1563-1632) lại hướng về chế độ quân chủ Tây Ban Nha và Áo. Cho dù chính trị Tây Ban Nha ít "vô vị lợi" và ít "thiêng liêng" hơn là họ cảm thấy. Điều đó xem ra không mấy quan trọng, hình ảnh và sức mạnh khiến họ nghĩ tưởng đó là nền chính trị Công Giáo. Quả vậy, khi chứng kiến chiến tranh tôn giáo, họ mơ ước tái lập tại Pháp một trật tự chính trị Công Giáo. Nhưng thực tế họ bị thất bại: "Những ngày Lừa Đảo" (Journées des Dupes) xảy ra năm 1630 chấm dứt ảnh hưởng của họ, và càng hy vọng bà nhiếp chính Anne nước Áo đề cao đường hướng chính trị của họ, thì những người sùng đạo ấy càng mau chóng mất ảo tưởng: về phương diện đó, chính trị của vua Louis XIV tiếp nối chính trị của Richelieu (16).

Tham vọng, hay ảo tưởng của họ dựa trên yếu tố nào? Về chính trường, những người đạo đức ấy có một cái nhìn nhất thống bắt nguồn từ thời Trung Cổ và họ quan niệm thuyết Platon đã được hồi sinh: nhà vua là thành phần của phẩm trật, tùng phục Thiên Chúa, và có một loạt các phẩm trật cấp dưới chuyển tiếp, phổ biến ảnh hưởng của Thiên Chúa vào xã hội hay trong thế giới. Thế giới họp thành một thân thể sinh động, trong đó người ta không còn sợ có sự ngắt quãng hay gián đoạn, và con người ở trong vũ trụ ấy tham gia vào trật tự của vũ trụ. Một ví dụ, vào cuối thế kỷ XVI, nhà chính trị và pháp quan tiêu biểu cho lớp người nói trên, là Pierre Séguier (ông nội của viên chưởng ấn nổi tiếng) đã giầy công viết cuốn: *Những yếu tố của hiểu biết Thiên Chúa và chính mình* (Les Éléments de la connaissance de Dieu et de soi-même, 1580). Thế nhưng quan niệm nhất thống ấy bị đặt lại vấn đề vào thế kỷ XVII và ngay từ cuối thế kỷ XVI nơi nhiều nhà "chính trị": cuộc khủng hoảng về ý thức tôn giáo thật là rõ ràng trong lãnh vực chính trị cũng như thần học và bởi cùng những lý do. Xã hội chính trị, "Nhà nước" đạt được nền tự trị, mục tiêu (độc lập của tổ quốc), các luật lệ (tuân phục nhà vua) không nhất thiết là tôn giáo và có thể trái ngược với một chính sách "Công Giáo" (ví dụ nếu nhà vua liên minh với những người tin lành hoặc với người Thổ Nhĩ Kỳ). Những quan điểm ấy không còn làm cho con người thấy thế giới như một toàn thể mang tính chất thánh thiêng nữa: người ta sẽ phân biệt những trật tự khác nhau. Trong niềm hòa hợp với triết lý Descartes, các tín hữu kitô phân biệt các thực tại siêu nhiên và thực tại tự nhiên. Nhà nước dần dần trở thành "đời", không có tính chất thánh thiêng nữa, và lãnh vực của một tôn giáo nội tâm hoặc nhập thể trong các xã hội, dần dần thành ngoài lề, tách rời các lực lượng xã hội sinh động. Đó là một trong những nguyên do làm phát triển nhiều dòng tu trong tiền bán thế kỷ XVII, đó cũng là một trong những nguyên do ảnh hưởng đời sống ẩn dật: không hoàn toàn đoạn giao với thế giới như các nhà ẩn sĩ và chiêm niệm, nhưng họ kiến tạo một "đan viện chartreuse" trong nội tâm, hoặc tái tạo các hội Kitô (Ermitage de Caen quanh Jean de Bernières (1602-1659), Port-Royal với "Les Messieurs") có xu hướng trở thành những hội khép kín, tách rời xã hội dân sự và tôn giáo (hàng giáo phẩm hữu hình hoặc các dòng tu), nhưng rất chuyên lo việc bác ái.

Một ví dụ tiêu biểu được nhiều người nói tới, và rất nhiều khi nói hăng say với giọng điệu đã lỗi thời, đó là Hội Thánh Thể, một con đường thiêng liêng sâu xa, một phong trào hoạt động xã hội, được thiết lập trong những năm trước thập niên 1630. Với hội này, hình như người ta muốn kín đáo thiết lập một xã hội ngoài lề Nhà Nước và Giáo Hội, chủ đích tái tạo chung quanh trung tâm vô hình (Bí tích Thánh Thể) một thứ Kitô giáo sống lời cầu nguyện, bác ái và hoạt động tông đồ, trong đó nổi bật cuộc chiến đấu chống Tin Lành, chống sự tháo thứ về phong hóa và tư tưởng, nâng cao tinh thần của các thành viên bằng việc nguyện gẫm và sùng kính Thánh Thể (Chúa Giêsu Kitô ẩn thân). Đa số các công trình lớn về bác ái và từ thiện, các việc truyền giáo gần xa, công tác giáo dục, tông đồ bằng rao giảng và sách báo, được thực hiện trong thế kỷ này theo sự soi sáng hoặc nhờ lòng quảng đại của mọi thành viên thuộc các huynh đoàn. Từ những sự nghiệp của hội thánh Vinh Sơn Phaolô được thành lập trong thời điểm nàyy, từ chủng viện thừa sai Paris được thành lập trước khi dòng Tên bị giải tán (1663-1664), người ta có thể lập danh sách dài các huynh đoàn trên toàn cõi nước Pháp.

Các phương pháp được sử dụng (như thành viên huynh đoàn có thể được coi là mẫu mực cho Tartuffe của Molière): giữ bí mật, tiến hành những cuộc tố giác, gây áp lực đủ loại, dùng võ lực, tạo các tài sản, nhiều khi đã làm cho người ta vịn vào đó để oán ghét và phê bình chống lại Hội. Nhưng không vì những lý do đó mà trong những năm 1660, hội bị tấn công và giải tán (Để chống lại những người tin lành và Jansenistes, vua Louis XIV đã không ngại sử dụng các hội như vậy!). Sau này hội bị kết án vì một "âm mưu" ngoài phạm vi chính trị, ngoài phạm vi tôn giáo: Nhà nước tân tiến không thể chấp nhận những hội ngoài lề, nhà nước bắt buộc họ phải chọn lựa sự trung thành. Bấy giờ, người ta mới thấy những công bộc tốt lành của Nhà Nước tham gia các Hội. Môt trong những trường hợp điển hình nhất là René de Voyer d'Argenson (1596-1651): ông là một trong những người tận tụy phục vụ nhà vua, đặc biệt trong việc quản lý theo phương pháp mới mẻ và đã đem lại nhiều hữu ích cho vương quốc; đó là một người phục vụ và vâng phục nhà vua cách trọn vẹn, đồng thời cũng là một người sùng đạo. Ông là thành viên Hội Thánh Thể và đã viết một khảo luận thần bí *Sự khôn ngoan Kitô hay là khoa học phong phú về Sự tuân theo Ý Chúa* (Traité de la sagesse chrétienne ou de la riche science de l'uniformité aux volontés de Dieu (viết năm 1640, xuất bản năm 1651). Cuối đời ông đã trở thành linh mục. Ông là một người cầu nguyện, mạnh mẽ tin tưởng nơi sự can thiệp của Chúa Quan Phòng trong thế giới, và đồng thời là một công bộc của vua. D'Argenson không hề bị giằng co trong lương tâm giữa những đòi hỏi ấy: ông cố gắng thanh tẩy ý hướng, hành động theo công lý, nhưng ông chấp nhận dễ dàng sự nhị nguyên ấy, hay đúng hơn là ông không cảm thấy đó là một nhị nguyên: trong vũ trụ chẳng có những lãnh vực khác nhau sao, lãnh vực lương tâm và lãnh vực chính trị, lãnh vực siêu nhiên và tự nhiên sao?

Trong sự tương quan giữa Kitô giáo và thế giới có một vấn đề lớn trong thời cận đại mà các giới chịu ảnh hưởng của thuyết Jansenisme cũng không tránh khỏi; Chắc chắn chúng ta không thể đồng ý với L. Goldmann về việc phác họa sơ lược và nhận thuyết Jansenisme là biểu tượng văn hóa và tôn giáo của quí tộc pháp đình thời vua Louis XIV. Nhưng chúng ta cần định nghĩa chính xác thuyết Jansenisme và trên thực tế phải công nhận rằng hạ tầng xã hội của thuyết này không đồng nhất, bởi lẽ thuyết Jansenisme đã phát triển tại Hòa Lan và tại Pháp, trong những điều kiện chính trị và xã hội rất khác nhau. Dầu sao, chúng ta phải nhận rằng vấn đề từ chối thế gian hoặc cộng tác với thế gian, ước muốn tái tạo môi trường Kitô và tham gia vào sự hình thành và biến đổi nhà nước, chính là trọng tâm cuộc khủng hoảng trí thức và tôn giáo của thế kỷ XVII. Sự biến chuyển của những thế kỷ sau đã cho thấy rõ như vậy.

Cái vẻ bề ngoài ổn định của các khuôn khổ và hình thức sống, trọng lượng của khối tín hữu biến chuyển rất từ từ, che đậy không cho chúng ta thấy được những vấn đề đích thực mang lại cho thế kỷ XVII nhiều khía cạnh vừa bi thảm vừa mê hoặc: thế giới cần được giải trừ thánh thiêng. Thêm vào đó, các khám phá khoa học, và các cuộc du hành, việc đề ra một triết lý mới, một thần học mới, một chính trị tân tiến, đã phá vỡ thế quân bình rất cổ kính: thế giới không còn là khung cảnh của kinh nghiệm tôn giáo nữa, kinh nghiệm ấy ở trong con người, trong nội tâm. Dần dần, sự phân biệt rõ ràng giữa các thực tại tự nhiên và thực tại siêu nhiên cho thấy rằng không thể có kinh nghiệm siêu nhiên. Cuộc khủng hoảng thần bí được giải thích phần lớn bởi các yếu tố đàng sau của triết học.

Lịch Sử Giáo Hội diễn tiến theo một nhịp độ chậm hơn so với nhịp độ của xã hội trần thế và để nhận thức điều đó chúng ta phải đặt mình vào những quan điểm ưu tiên: ở thế kỷ XVII, nước Pháp dường như là một trong những quan điểm đó, và trong xã hội Pháp, những người cộng tác với chính trị hoàng gia, vẫn đi tiên phong trong việc thăng tiến xã hội. Chẳng bao lâu, như cuốn sau của bộ Giáo Sử này cho thấy, chính các tín hữu Công Giáo Hòa Lan ở hải ngoại đã sáng nghĩ ra những hình thức tư duy mới và thực thi những liên quan giữa Kitô giáo với thế giới, họ cũng phát hiện những bước đầu chập chững của tự do tôn giáo. Thế kỷ XVII tại Pháp không phải là thời điểm lý tưởng của một thế giới Kitô giáo quân bình, như từ lâu người ta vẫn tưởng, nhưng đó là thời kỳ khủng hoảng, là thời điểm trong đó lần đầu tiên xuất hiện những đặc tính của thế giới cận đại. Những quan hệ giữa khoa học và tôn giáo, sức nặng của quá khứ và cuộc cách mạng trí thức, sự tương phản giữa việc hòa nhập xã hội và kiến trúc Nhà Nước, sự đối ngẫu trong tinh thần và trong cuộc sống, chứng tỏ thế kỷ XVII chỉ có thể là một "đại thế kỷ" tôn giáo qua những gì nó nhắc nhở và loan báo, là một thế kỷ chuyển tiếp, có nhiều vị thánh và thiên tài.

CHƯƠNG XI

NHỮNG GIÁO HỘI

THUỘC NGHI LỄ BYZANTIN

TRONG ĐẾ QUỐC THỔ NHĨ KỲ.

Ngày 29 tháng 5 năm 1453, Mohammed II chọc thủng được bức tường vòng đai để xâm nhập thành Constantinople. Biến cố này đã chấm dứt đế quốc Roma tại đông phương. Tuy nhiên những người theo Thiên Chúa Giáo thuộc đế quốc Thổ Nhĩ Kỳ vẫn tiếp tục được gọi là người Roma. Hoàng đế Constantin XI tử nạn trong lúc anh dũng bảo vệ thành phố gần cửa Saint Romain. Vua Thổ cưỡi ngựa trắng tiến vào nhà thờ Sainte Sophie, vào buổi sáng, lúc hoàng đế và cận thần đang dự thánh lễ. Theo một truyền thuyết lan tràn sau này, Mohammed II đã vào nhà thờ lúc đoàn dâng của lễ tiến lên bàn thờ. Bức tường hậu cung nhà thờ tự nhiên nứt ra và đoàn dâng của lễ chui vào chỗ nứt. Theo sự giải thích của dân chúng, có ngày bức tường này sẽ mở ra một lần nữa, mở lối cho giáo sĩ vào để kết thúc thánh lễ xưa kia bị gián đoạn (1). Truyền thuyết này bỏ qua sự kiện sau đây: trong nhiều tháng trước ngày thành bị chiếm, chỉ thiểu số giáo sĩ triều và các sĩ quan, các công chức đã theo hoàng đế tham dự các giờ kinh lễ. Bấy giờ hoàng đế công khai liên minh với Phong Trào Hiệp Nhất Giáo Hội đã được long trọng công bố vào năm 1452 tại nhà thờ Sainte Sophie.

I. THÀNH CONSTANTINOPLE THẤT THỦ VÀ VIỆC THÀNH LẬP ĐẾ QUỐC THỔ NHĨ KỲ (OTTOMAN).

Mặc dầu rất quan trọng, những biến cố năm 1453 chỉ là một giai đoạn trong lịch sử đế quốc Thổ - Ottoman. Phần lớn nhất của Hy Lạp hiện thời thuộc Balkan, và phần còn lại thuộc Trébizonde, đã bị chiếm dưới triều đại Mohammed II (+1481); Albanie chỉ bị chiếm vào năm 1468, sau khi Skanderbeg (Georgios Kastriota) tạ thế. Ông này trở lại Kitô Giáo, và từ năm 1443 đã điều khiển cuộc nổi dậy của người đồng hương. Bằng những cuộc viễn chinh vào năm 1516-17, Selim I đã sát nhập Syrie và Ai Cập vào đế quốc, và chinh phục dễ dàng những phần đất Ả Rập chung quanh biển Đỏ. Vua Thổ Nhĩ Kỳ cai trị Jerusalem và La Mecque, lấy danh hiệu là Kalif, thủ lãnh tối cao của thế giới Hồi Giáo. Nhưng từ khi Grenade thất thủ vào năm 1492, không còn tước hiệu nữa. Thành Rhodes là yếu điểm cuối cùng của các hiệp sĩ thánh Gioan tại đông phương, đã bị Soliman II chiếm năm 1522. Cũng ở thời ông, các đạo quân Thổ tiến sâu về phía Bắc, chiếm phần lớn nước Hung Gia Lợi và Croatie và áp đặt ảnh hưởng tại vùng Transylvanie và Moldavie (vùng Valachie Nam nước Roumanie hiện nay, đã là quốc gia chư hầu của Thổ Nhĩ Kỳ từ Mohammed II). Từ đó, người Thổ Nhĩ Kỳ đe dọa trung tâm Âu Châu qua hơn một thế kỷ. Chỉ sau khi có hòa bình Carlowitz (1699), phần lớn lãnh thổ này mới chuyển qua tay người Habsbourg. Năm 1571 có trận chiến tại Lépante, người Thổ chiếm đảo Chypre, lãnh thổ thuộc Venise từ năm 1489, rồi năm 1669 họ chiếm đảo Crète mà Cộng Hòa (République) vốn giữ từ lâu. Chỉ còn lại một vành đất chung quanh biển Adriatique, với vùng Zara và Spalato (Zadar và Split) và về phía Nam, một vài đảo vùng Ionien, đặc biệt là đảo Corfou (trước đây là Corcyre). Về quyền lực phức tạp của các tiểu vương quốc và những thuộc địa latinh vào thế kỷ XIII, chỉ còn là những cơ cấu thuộc Giáo Hội Hy-La với yếu tố latinh mạnh hơn - như đã được ấn định từ trước cho lãnh thổ mà các đạo quân thánh giá chiếm được.

II. THƯỢNG PHỤ GENNADIOS II SCHOLARIOS.

Chiều theo ước vọng của Mohammed II, một số nhỏ giám mục, linh mục và giáo dân bầu Thượng phụ mới vào đầu tháng giêng năm 1454. Nhà vua Thổ hy vọng rằng làm như thế sẽ thu hồi được những người đã di tản khiến cho thành phố trống rỗng, từ nay thành phố này mang tên là Stambul hoặc Istambul theo tiếng Hy Lạp phổ thông. Việc chọn một thượng phụ dưới ảnh hưởng và khích lệ của Mohammed trúng vào thày dòng Gennadios Scholarios. Khi còn là một giáo dân, ông có tên là Georgios, ông đã dự công đồng "Hiệp Nhất" và ông là cổ động viên cho phong trào. Tuy nhiên, khi trở lại Constantinople, ông đã khôn khéo sửa chữa các bản phúc trình và thay đổi lập trường, nhất là sau khi Markos Engenikos qua đời (1445): ông trở nên thủ lãnh của phe đối lập phong trào. Sự khác biệt giữa những bản văn bút chiến đầu tiên của ông và các bản văn kế tiếp (khi nói về một phần tác phẩm của ông) rõ rệt đến nỗi cho tới thế kỷ XIX, người ta tưởng là có nhiều tác giả cùng một tên. Gennadios II Scholarios là văn sĩ cuối cùng thời Byzantin, của Giáo Hội Chính Thống Đông Phương. Trong thế kỷ tiếp sau khi ông chết, ngay tại trung tâm giáo phụ người ta ít quan tâm tới thần học.

III. THƯỢNG PHỤ ĐẠI KẾT TRONG ĐẾ QUỐC THỔ NHĨ KỲ.

Trên lý thuyết, những tương giao giữa chính quyền mới và phẩm trật Kitô giáo (raiab) dựa theo truyền thống khoan dung đã được kể lại hay đã được áp dụng đối với những ”Môn đệ Sách Thánh” (Kitô hữu độc thần và Do Thái Giáo). Những quan điểm chính trị của Mohammed II và ảnh hưởng cá nhân của Gennadios đã gây được hòa khí, vì nhà vua chuộng văn chương, ưa thảo luận về thần học và triết lý. Tại tất cả các miền chuyển qua tay người Thổ Nhĩ Kỳ, nhà vua không đả động tới cơ cấu của Giáo Hội. Theo sách Coran, chỉ người hồi giáo mới có đặc quyền công dân. Tuy nhiên người kitô hữu được tự do hành đạo. Họ được tự lập ít nhiều và trong mọi vấn đề dân sự họ tùy thuộc các vị lãnh đạo tinh thần của họ. Họ qui tụ không theo tiêu chuẩn quốc tịch nhưng theo tiêu chuẩn tôn giáo. Như thế thượng phụ Constantinople, sau khi được nhà vua đích danh chỉ định (bắt đầu từ năm 1656, thủ tướng được đề cử để thi hành việc này), đã trở nên thủ lãnh của mọi người chính thống giáo thuộc đế quốc Ottoman, gồm cả người chính thống thuộc thượng phụ Melchite, sau năm 1516-1517.

Nếu ở cận đông có những giám chức hợp nhất thuộc nghi lễ Byzantin từ thế kỷ XVIII, chính là do sự can thiệp của tòa thượng phụ đại kết với tư cách là thủ lãnh dân sự và tôn giáo. Một mình thượng phụ có quyền tới gần nhà vua và dâng lên vua những thỉnh nguyện. Ngài được công đồng của ngài trợ lực tới năm 1763, công đồng này gồm những linh mục, giáo dân mang danh hiệu cổ truyền là Offikia, có từ thời Byzantin. Trong thời kỳ chúng ta đang học hỏi, ít có những công đồng đặc biệt của hàng giáo phẩm hiện diện tại Constantinople. Với công đồng của ngài, thượng phụ có toàn quyền xét xử hàng giáo sĩ, các tu sĩ, và các tổ chức của Giáo Hội: một linh mục chỉ bị đưa ra tòa án đời khi có sự chấp thuận của thượng phụ. Trong phạm vi dân sự, vị thượng phụ này là thẩm phán tối cao cho những vấn đề hôn phối của các kitô hữu, và ngài có thể phán quyết tối hậu trong mọi vấn đề thuộc luật dân sự mà người kitô hữu đạo đạt tới ngài. Vị thượng phụ và hàng giáo sĩ được miễn những thuế chính mà tất cả người kitô giáo phải đóng đều đặn. Các phẩm trật còn có đặc ân: chỉ bị xét xử bởi hội đồng của nhà vua Thổ Nhĩ Kỳ (divan) tức là tòa án tối cao của quốc gia Ottaman. Lúc đầu vị thượng phụ trong đế quốc Ottaman có quyền thế hơn ở thời các hoàng đế Byzantin. Thượng phụ và dưới ngài, các giám mục, linh mục cho tới sau cuộc chiến tranh Crimée, là những thủ lãnh của người kitô giáo, ngay cả trong phạm vi dân sự. Sau này hàng giáo sĩ đứng đầu những cuộc nổi dậy chống người Thổ Nhĩ Kỳ và người ta cho rằng các ngài là những người hữu trách. Sự khoan hồng này, trên lý thuyết không có nghĩa rằng *Chính quyền thượng thẩm* (Sublime porte) đã gác bỏ một phần uy quyền tối cao được hành xử trên người kitô giáo: sự khoan hồng này giải thích phần lớn những khinh miệt của chính quyền đối với tất cả những gì không phải là Hồi Giáo, và không vội vàng can thiệp vào những vấn đề tôn giáo của những ”người vô tín ngưỡng”. Khinh miệt đúng hơn là khoan dung. Hơn thế, trong thế kỷ XVII, sự cuồng tín về tôn giáo của người Thổ Nhĩ Kỳ thúc đẩy họ thỉnh thoảng đàn áp các kitô hữu một cách tàn bạo. Vả lại sự khoan hồng này có thể là biểu hiện của sự lãnh đạm điển hình trong nền hành chánh Ottoman: chẳng hạn họ thích trao phó những trách nhiệm hành chánh cho các kitô hữu Hy Lạp cương nghị, và đối với họ, đơn giản hơn cả là giao việc thu thuế các kitô hữu cho một nhân vật có thế giá và đặt dưới quyền trung ương. Trong thực tế những tráo trở lập trường gây xỉ nhục độc ác cho những người ”vô tín ngưỡng”, cũng như việc giải thích ”cá nhân” của một công chức Thổ Nhĩ Kỳ về các lệnh ban ra thường là khởi điểm cho các cuộc bách hại.

Chỉ có thể cải tiến chắc chắn trong thế kỷ XVIII, khi quân lực Ottoman suy yếu, bó buộc vị thủ lãnh tối cao phải nhờ đến ngoại giao. Trước thời này, những đại diện của các thế lực tây phương, đặc biệt của nước Pháp, đã thực hiện được ảnh hưởng của họ để mưu ích cho kitô hữu Đông phương, nhờ những ”hàng ước” (Capitulations). Với Pierre Le Grand, khởi đầu thời bảo hộ Nga, đặc biệt đối với những người thuộc Chính Thống Giáo. Những đường hướng chính trị, như tại Pháp trước đây, thật hiển nhiên. Vả lại, những quyền lợi của kitô hữu đã được ấn định theo *Hatti Humagium* và được ban hành sau trận chiến Crimée, do những đại diện Pháp và Anh, một phần chỉ là những chữ chết: không bao giờ có sự binh quyền cơ bản trong đế quốc Ottoman, khi quyền lập pháp chỉ dựa trên Coran.

IV. NHỮNG KỶ NGUYÊN ĐÀN ÁP.

Thế kỷ XVI là thời bách hại dữ dội nhất. Selim I (1512-1520) có lẽ được luật sĩ hồi giáo khuyến khích, đã phác họa một chương trình cấm đạo Kitô và xử tử những kitô hữu không chịu trở lại Hồi Giáo. Thượng phụ Jérémie I đã tránh được thảm họa bằng cách khiếu nại đến lời tuyên bố long trọng của Mohammed II. Tuy nhiên nhà vua tuyên bố rằng tất cả các nhà thờ còn hoạt động tại Istambul phải biến thành đền thờ Hồi Giáo. Những nhà thờ mới do các kitô hữu xây cất, chỉ được làm bằng gỗ mà thôi. Thánh đường Sainte Sophie là nhà thờ lớn nhất của thành phố, đã bị Mohammed II biến thành đền thờ Hồi Giáo trước tiên, ngược với lời tuyên bố của chính ông. Đại Thánh Đường các thánh Tông Đồ, nơi để xác vua Constantin và nhiều hoàng đế, bị phá hủy năm 1562. Có lẽ người kitô

giáo đã thành công trong việc cứu vãn một vài thánh đường, vì nhà vua Murad III đã ra lệnh mới vào năm 1577, rằng tất cả nhà thờ tại thủ đô phải biến thành đền thờ Hồi Giáo. Tuy nhiên một vài nhà thờ được duy trì nhờ những món tiền lớn người kitô giáo phải nộp, như họ đã làm để một vị cầm quyền Giáo Hội được thừa nhận, hoặc để được những ân huệ khác. Dưới triều Mohammed III (1595-1603), những nhà thờ trong vùng Chio phải chuyển đổi. Lần này đại sứ Pháp đã can thiệp.

Cư sở của thượng phụ đổi chỗ nhiều lần nên khó theo dõi, điều đó chứng tỏ rằng tại thủ đô ngài ít được an toàn. Sau khi thành phố thất thủ, thượng phụ thay đổi cơ sở hoài, mãi đến năm 1503 ngài mới định cư vĩnh viễn gần nhà thờ Saint Georgios, trong khu Phanarion, Tây Bắc thành phố, đó là khu vực những người Hy Lạp có tên là ”Phanar” và từ đó thượng phụ mang tên này.

Đoàn bộ binh Thổ Nhĩ Kỳ, gồm những người kitô bỏ đạo, được thành lập trong tiền bán thế kỷ XIV. Qua nhiều thế kỷ, đoàn quân này là đoàn binh tinh nhuệ của quân lực Ottoman, và thường truất bỏ vua này thay vua khác theo như họ chọn lựa. Chẳng bao lâu người ta có thói quen tăng cường đạo quân này bằng những quân nhân được huấn luyện đặc biệt, gồm những người bó buộc phải bỏ cha mẹ ngay khi còn nhỏ và phải theo Hồi Giáo. Những giáo dân giầu sang có thể chuộc con lại, chỉ những người nghèo mới phải chịu đựng cuộc ”mộ binh” khủng khiếp này. Những kitô hữu sống dọc theo bờ biển thường gởi con cái họ đến nơi an toàn, bên kia bờ biển. Những cuộc tổ chức bắt cóc trẻ con mỗi ngày một nhiều và mãi cuối thế kỷ XVII mới định chỉ.

Mặc dầu qua nhiều thế kỷ bị đàn áp, người kitô giáo vẫn trung thành với Đức Tin của họ. Người ta cho rằng hoàn cảnh xã hội cá biệt này đã giúp họ bảo tồn tôn giáo và truyền thống cũ. Tuy nhiên đó không phải là yếu tố quyết định. Những cuộc bầu cử của Giáo Hội thường làm nẩy ra những mánh khóe tồi tàn, những va chạm cổ truyền giữa người Hy Lạp Chính Thống và không Chính Thống, nhiều khi đưa tới xung đột. Giới trí thức Hy Lạp và các thương gia công giáo giàu có trở nên như những người nô lệ, dù có được người ta tuyển dụng, trừ phi nhận trở lại Hồi Giáo. Những kiến trúc sư của các đền thờ Hồi Giáo đầu tiên tại Istambul là những cựu kitô hữu. Nhưng những người chối đạo và có địa vị cao, thường là các sĩ quan hoặc những nô lệ từ nhỏ bị bắt buộc lìa cha mẹ công giáo. Những căn cứ Hồi Giáo rải rác trên bản đồ hiện thời là kết quả những hành động tàn bạo, những cuộc tàn sát, cưỡng đoạt trẻ con tập thể, bắt buộc kitô hữu trở lại Hồi Giáo, đó là trường hợp của một nửa nước Albanie, một phần Macédoine, của Bulgarie và Crète và nhất là nội địa Tiểu Á. Cuối đệ nhất thế chiến, người ta gặp thấy tại Tiểu Á những cộng đoàn Chính Thống Giáo dọc theo bờ biển phía Tây và tại phía Đông, là những di tích các tòa giám mục Arménien bị bách hại năm 1895-1896. Nhiều kitô hữu tại những miền này trở thành những kitô hữu ”hầm trú” (crypto-chrétiens) trong nhiều thế hệ. Cuộc trở lại Hồi Giáo tập thể tại Bosnie và những vùng phụ cận (giáp phía Nam Yougoslavie) là trường hợp đặc biệt không hề xẩy ra nữa từ cuối thế kỷ XV. Ngày nay người ta biết rằng những người bỏ đạo này phần lớn thuộc phái Bogomile cũ. Bị cưỡng bức, họ chỉ tuân phục Giáo Hội Chính Thống bề ngoài và việc họ theo Hồi Giáo cách cuồng tín sau đó, chứng tỏ rằng tinh thần của họ lệ thuộc vào những người thắng thế.

Người kitô luôn bị đe dọa và bắt bớ bởi nguyên tắc khắc nghiệt sau đây: không một người hồi giáo nào có quyền trở lại Kitô Giáo. Một người hồi giáo trở lại, một linh mục chấp thuận cuộc trở lại này, hay một người bỏ đạo trở về với Đức Tin cũ (tóm lại mỗi cá nhân cố gắng chinh phục một người hồi giáo cho Giáo Hội), đều có thể bị xử tử, trừ khi họ tuyên bố từ bỏ Kitô Giáo. Cho tới thời thánh tu sĩ Paul Panaiotis (1818), tức là trước chiến tranh giải phóng, rất đông kitô hữu thuộc đế quốc Ottoman bị giết vì đã không chịu bỏ đạo. Nhiều vị tử đạo mới này đã được phong chân phước, được kính nhớ hằng năm trong lịch các lễ Chính Thống Hy Lạp, hoặc trong các nghi lễ địa phương.

V. BẦU CỬ THƯỢNG PHỤ.

Tới năm 1763, thượng phụ được bầu lên do công đồng những người cao cấp của giáo phận. Lúc đầu là tự do đầu phiếu, mặc dầu phải được hoàng đế Thổ Nhĩ Kỳ chấp nhận: mọi ứng cử viên làm phật lòng hoàng đế không thể được chọn làm thượng phụ. Từ khi Gennadios qua đời, không còn vấn đề một thượng phụ phải tuyên bố ủng hộ phong trào Hiệp nhất Giáo Hội nữa. Theo nguyên tắc, có tự do. Nhiều thượng phụ khác bị giết hoặc bị què cụt do người Thổ Nhĩ Kỳ chỉ vì các ngài bị tình nghi đã làm việc mục vụ. Chính vì thế mà Isidoros II người kế vị Gennadios, đã bị xử tử dưới thời Mahommed II. Tuân hành luật Giáo Hội, vị thượng phụ này đã không nhận làm hôn phối cho một quan đại phu hồi giáo và một thiếu nữ kitô giáo. Mahommed II có nhiều đức tính tốt, nhưng đôi khi đã tỏ ra rất hung bạo: Nào ông đã không tuyên bố rằng vua Thổ Nhĩ Kỳ có quyền xử tử các anh em hoặc con cái, nếu những người này nguy hại cho quyền lực của ông? Thường có thượng phụ bị cách chức hay bị chính

quyền bắt buộc từ chức, mà chính vua không hay biết. Để một nhóm phản loạn Chính Thống được quyền truất phế một thượng phụ và đặt ứng cử viên theo ý họ, họ chỉ cần hứa với chính quyền một món tiền quan trọng dưới hình thức thuế vụ, hoặc quà tặng. Thể thức này được lặp lại khi chính quyền cao cấp hơn và những công chức rất đông được bàn hỏi cho mỗi cuộc bầu cử, cần có những lợi tức phụ thêm. Đó là trường hợp dưới triều Mohammed II, khi thượng phụ tại chức bị thay thế bằng một người có nhiều liên lạc với triều đình và nặng túi hơn. Siméon I là người đầu tiên lên chức thượng phụ bằng phương thế này.

Tại đây chúng ta không mô tả lịch sử của những thế kỷ đầu của tòa thượng phụ dưới thời Thổ Nhĩ Kỳ, như một chuỗi dài mưu mô và một suy đồi thường hằng. Trong thời khó khăn, rất nhiều thượng phụ vẫn là những mục tử khôn khéo và tận tâm với giáo dân, như thế họ đã góp phần duy trì Chính Thống Giáo. Nhưng những hoàn cảnh đặc biệt làm thay đổi mau lẹ nhiều thượng phụ, tạo nên hoàn cảnh khó khăn. Người ta đếm được 110 cuộc bầu cử từ năm 1453 tới giữa thế kỷ XVIII. Nguyên thời kỳ mà chúng ta đang nghiên cứu, đã đếm được hơn 55 thượng phụ. Nhiều khi các ngài được chọn vào lần 2, sau một thời tạm quyền, và có khi tới lần thứ 6. Trong nhiều trường hợp người kitô hữu phải đóng thuế phụ hoặc nộp tiền phạt do các công chức thuộc mọi cấp ấn định, thêm vào số tiền bị đòi hỏi để các thượng phụ hay giám mục được nhìn nhận. Những thuế mới bị yêu sách đều mỗi khi có cuộc thanh tra các cơ sở tôn giáo. Nếu chỉ một viên ngói bị khám phá trong ngôi nhà thờ nhỏ bằng gỗ, sẽ bị phạt nặng nề hoặc bị yêu cầu phá hủy nhà thờ, bất kể là đã phải trả tiền rất đắt mới được phép xây cất. Hệ thống thuế khóa và những kiểu đàn áp này trong thế kỷ XVII chưa phải là độc địa hơn cả, tuy vậy chúng gây ra nhiều khó khăn trong lòng Giáo Hội. Vì không đủ phương tiện chống chọi với những yêu sách nặng nề của nhà vua và các công chức, các thượng phụ phải tìm cách nâng cao lợi tức lên, bằng cách gia tăng thuế vụ mỗi khi thiết lập các giám mục và giám chức cấp dưới. Chính quyền còn tăng thêm lợi tức mỗi khi thuyên chuyển công chức. Đến lượt các giám mục và linh mục cũng bắt buộc phải nhờ tới cùng một phương thức ”tăng lợi tức” đối với người giáo hữu. Thế là toàn bộ thuế khóa và phụ cấp đã làm manh nha nạn buôn thần bán thánh.

VI. NHỮNG TRANH HÙNG GIỮA DÂN SLAVE VÀ HY LẠP.

Vào cuối thế kỷ XVII, những tranh chấp chia rẽ nội bộ đã làm cho Giáo Hội Chính Thống phải trải qua một thời khó khăn. Người Thổ Nhĩ Kỳ càng ngày càng tham gia vào nền chính trị quốc tế và thường hay cầu viện người kitô hữu Hy Lạp. Mặc dầu những thuế phụ và những phiền nhiều khác họ phải chịu đựng, những trường học Hy Lạp có trình độ cao hơn các trường học Thổ Nhĩ Kỳ, thêm vào đó những dịch vụ kinh doanh Hy Lạp bành trướng mạnh. Những bậc quyền quý Hy Lạp nổi bật về thế giá, được đặt lên làm tổng đốc hoặc quan trấn thủ lãnh chư hầu của Thổ Nhĩ Kỳ (Valachie và Moldavie), nhờ những món tiền lớn, nhưng cũng vì họ được nhà vua tin tưởng. Chính vì thế mà những người Hy Lạp được phong chức tại nhiều tòa giám mục, trong những nơi có đông kitô hữu người Slave và người Roumanie, tại nội địa đế quốc Ottoman. Mưu toan Hy Lạp hóa đời sống văn hóa và tôn giáo đã gây rối loạn trong các tương giao giữa những người chính thống không phải là Hy Lạp và những người chính thống Hy Lạp (văn chương chống Hy Lạp đã gọi các nhà truyền giáo Phanar là Phanariotes). Bất cứ nơi nào có thể, tiếng Hy Lạp đều được nhận như ngôn ngữ chính trong các trường, các linh mục bắt buộc cử hành phụng vụ bằng tiếng Hy Lạp thay vì dùng tiếng cổ Slave hoặc Roumaine là những ngôn ngữ thường được dùng ở thời này như ngôn ngữ phụng vụ. Dưới áp lực của Constantinople, các tòa thượng phụ chính thức tại Ochrid và Pec (Ipec) bị chính quyền Ottoman hủy bỏ. Nhiều linh mục chính thống đã di cư tới Banat, là quận sẽ chuyển sang nhà Habsbourg năm 1718: Carlowitz (Stremski Karlovci) trở nên trung tâm quan trọng của Chính Thống Giáo cho tới sau đệ I thế chiến, và sau đó trở nên trụ sở hội họp của một nhóm giáo sĩ di cư người Nga.

VII. TÒA THƯỢNG PHỤ CONSTANTINOPLE TRONG HẬU BÁN THẾ KỶ XVI.

Suốt cả thế kỷ sau khi thành Constantinople thất thủ, không có một liên lạc nào giữa Giáo Hội Chính Thống tại nội địa đế quốc Ottoman với các kitô hữu bên ngoài. Liên lạc chính yếu giữa Chính Thống Thổ Nhĩ Kỳ với Tây phương đều do sáng kiến thực hiện của người Hy Lạp sinh sống tại các đảo còn độc lập. Họ du học ở ngoại quốc, nhất là tại đại học Padoue, và cả tại trường Hy Lạp ở Roma, do đức Grégoire XIII thành lập. Từ năm 1622, trường này chỉ nhận những sinh viên muốn phục vụ Giáo Hội. Giữa các cựu sinh viên của trường này, có nhiều người làm linh mục và giám mục. Việc giảng huấn tại các trung tâm Hy Lạp nói riêng, chỉ được thành lập vào thế kỷ XVII. Trong vùng thuộc tòa thượng phụ Thổ Nhĩ Kỳ, người ta chỉ thấy một vài thần học gia quan trọng, chẳng hạn Manuel de

Corinthe, ông phục vụ tại phòng chưởng ấn của tòa thượng phụ (qua đời khoảng năm 1550), là tác giả một vài tác phẩm nhỏ chống latinh; một người nữa là giám mục Damaskinos Stoudites (+1577), giảng thuyết viên rất nổi tiếng của thời đại. Những bài giảng của ngài được in năm 1570 tại Venise, thành phố này, cho tới thế kỷ XIX, vẫn là trung tâm các tiệm sách và ấn loát Hy Lạp rất quan trọng đối với những người chính thống hoặc không chính thống. Những tương giao với Tây phương được thiết lập dưới thời Jérémie II Tranos, vị này đã 3 lần là thượng phụ đại kết giữa những năm 1572 và 1795. Truyền thống nhận ngài là thượng phụ lớn nhất của thời đại này. Ngài cố gắng nâng cao trình độ văn hóa của hàng giáo sĩ, ra lệnh phải giảng đều đặn, và cố chấm dứt nạn buôn thần bán thánh. Ngài sẵn sàng giúp thành lập tòa thượng phụ Moscou. Những trao đổi thư từ của ngài với các nhà thần học thuộc phái Luther đã đánh dấu thời gian đầu của những gặp gỡ giữa Chính Thống Giáo và Tin Lành. Thái độ của ngài đối với Công Giáo Tây phương ít ra cũng có phần thân hữu: ngài liên lạc với giáo hoàng, ngài cũng ước ao cho hai người trong các cháu của ngài được học tại trường Hy Lạp mới được thành lập tại Roma. Thái độ của người Thổ Nhĩ Kỳ thù địch với giáo hoàng vì họ nghi rằng không có lý do gì mà giáo hoàng xúi giục đạo binh thánh giá chống lại họ, nên họ cấm tất cả mọi liên lạc quan trọng giữa Vatican và Constantinople. Người ta không thể xác định tới mức độ nào tư tưởng Hiệp nhất theo công đồng Florence còn sống động nơi thượng phụ Jérémie và các thượng phụ khác. Người ta thấy Jérémie luôn luôn từ khước việc canh tân phụng vụ của đức Grégoire. Thái độ này càng không giúp giải quyết được vấn đề. Chúng ta lưu ý rằng canh tân phụng vụ chỉ được chấp nhận rất trễ sau này, nên đã không mang lại ích lợi gì cho tín lý mà còn gây ra lạc giáo tại Hy Lạp tân tiến.

VIII. ĐƯỜNG LỐI NGOẠI GIAO VÀ BẢO TRỢ TÔN GIÁO CỦA NƯỚC PHÁP.

Nếu tòa thượng phụ có thể liên lạc với các linh mục latinh có mặt tại Istambul dưới thời Jérémie II, chính là nhờ khúc quặt chính trị. Sau thất bại tại Pavie năm 1525, vua Pháp là Francois I, trong lúc bị cầm tù, đã tìm cách liên lạc với vua Thổ Nhĩ Kỳ. Đây là lần đầu tiên có sự chắp nối liên lạc giữa vua Thổ và các nhà cầm quyền Tây phương, nhất là Pháp. Những trao đổi chính trị này khó khăn lúc ban đầu, nhưng đã đem lại cho các thế lực Tây phương một ảnh hưởng rất quan trọng, đặc biệt trong việc can thiệp hữu hiệu cho số phận các người kitô hữu thuộc đế quốc Ottoman. Những khuynh hướng tôn giáo của nền ngoại giao Tây phương được trình bày trong những điều khoản tạo thành một tiểu mục của các bản ”hòa ước”; ngoài ra những hòa ước này chỉ liên quan tới những trao đổi thương mại, giống những hòa ước ký kết trước đây giữa các hoàng đế Byzantin và Cộng Hòa Ý. Không có gì minh chứng là vua Francois I đã đạt được một hàng ước (capitulation) vào năm 1535. Dầu sao, một hàng ước đã được ký kết với vua Pháp vào cuối thế kỷ XVI. Nhưng Paris rất bất mãn về những hòa ước tương tự, được ký kết với những đại diện Anh quốc và Liên Tỉnh Hòa Lan (1583 và 1612). Dù sao nền ngoại giao Pháp đã dấn thân đầu tiên và đã đạt kết quả trong việc đóng vai chủ yếu, nhất là đường lối chính trị đối nghịch với nhà Habsbourg, đáp ứng những quyền lợi của chính trị Thổ Nhĩ Kỳ. Hơn nữa, chính phủ Pháp có thể thực hiện ảnh hưởng trong những lãnh thổ xa xôi của đế quốc Ottoman, nhờ những tòa lãnh sự tại Đông phương, thiết lập từ năm 1600. Vào khoảng giữa thế kỷ XVII, những nỗ lực của lãnh sự tại Syrie và Liban nhằm cải tiến số phận người kitô hữu, đã có hiệu lực hơn là những cố gắng của đại sứ tại Constantinople. Ảnh hưởng của Pháp nhằm bảo hộ tôn giáo thật lớn lao trong cựu lãnh thổ Giáo Hội của Antioche.

Điều khoản mà đại sứ Pháp Savary de Brêves đã ghi rõ trong hòa ước 1694, là khởi điểm cho những thỏa thuận sau này về vấn đề tôn giáo: Điều khoản chấp nhận cho các tu sĩ ”Pháp” (nghĩa là latinh) quyền di chuyển tự do trong toàn đế quốc Ottoman. Dựa vào ngoại giao Pháp, những linh mục latinh giải thích sự tự do này như một quyền lợi mở rộng phạm vi hoạt động của họ với người kitô hữu thuộc nghi lễ đông phương. Hòa ước năm 1673 giữa Louis XIV và Mohammed IV, có thể được coi như một thành công ngoại giao, nhưng tầm mức của hòa ước này đã là thái quá đối với thời đại. Tình trạng của người kitô hữu đông phương muốn gắn bó với Giáo Hội Roma rất khó định nghĩa, đến nỗi chính quyền Thổ Nhĩ Kỳ đã tuyên bố rằng: điều khoản này trong hòa ước chỉ có giá trị cho người ”Pháp” thôi. Cương vị pháp luật của các giáo hữu hợp nhất chỉ được điều chỉnh đích xác vào thế kỷ XX; trước đó họ chỉ trông cậy vào thiện chí của chính quyền địa phương, vào khả năng có thể mua chuộc được họ hoặc vào sự trợ giúp của người Pháp trong những dịp thuận tiện.

Những tu sĩ định cư tại đế quốc Ottoman nhờ sự yểm trợ của Pháp, đương nhiên là người Pháp. Họ là thành viên của các tỉnh dòng Pháp: Dòng Tên, dòng Capucin, các đại diện hoạt động tông đồ của phong trào phản Cải cách (contre Réforme). Những tuyên úy của đại sứ Pháp tại Constantinople là các tu sĩ dòng Capucin. Hầu như suốt triều đại của vua Louis XIII, các ngài được sự yểm trợ tuyệt đối của đồng nghiệp, là cha Joseph, cố vấn của hồng y Richelieu và là bề trên của trung tâm truyền giáo Capucin. Hơn những người khác, ngài đã làm cho chính trị của Paris tại Đông phương mà ngài

hướng dẫn, nổi bật đặc tính truyền giáo của người Pháp. Ngoài công việc này, ngài còn cộng tác với những kế hoạch ”đông phương” của Bộ Truyền Giáo thành lập năm 1622.

Những vị Dòng Tên đầu tiên đã tới Constantinople, dưới triều đức Grégoire XIII (những dự định thiết lập đông phương năm 1553 không thể thực hiện được). Cơ sở đầu tiên này bị bãi bỏ dưới triều Sixte Quint, nhưng năm 1609, đại sứ Pháp tại đế quốc Thổ Nhĩ Kỳ lại được phép thành lập một cơ sở Dòng Tên tại thủ đô. Ít lâu sau, có tiếng đồn rằng các tu sĩ Dòng Tên âm mưu chống lại người Thổ Nhĩ Kỳ, với mục đích giải thoát người Hy Lạp và đặt họ dưới quyền Roma. Những tiếng đồn này lan tràn mau lẹ hơn vì các tu sĩ Dòng Tên có nhiều bạn hữu giữa những kitô hữu Chính Thống, nhưng họ cũng có nhiều địch thù. Tuy nhiên, sau năm 1623, nhờ sự giúp đỡ của nước Áo, họ được quyền thi hành chức vụ của họ trong toàn đế quốc Ottoman. Như thế họ góp phần duy trì các tòa giám mục latinh tại Cyclade trong vùng biển Égée, nhất là tại đảo Syros và tại Naxos, cơ sở của tòa tổng giám mục và là trung tâm latinh quan trọng. Những tòa giám mục này, đã được tổ chức chắc chắn từ thế kỷ XIII, và để đón tiếp các di dân từ Tây phương tới, họ nhận tiếng Hy Lạp làm chuyển ngữ. Tuy nhiên, sau đó không có một liên lạc nào trong lãnh vực tôn giáo giữa người latinh nói tiếng Hy Lạp và người Hy Lạp Chính Thống. Cho tới giữa thế kỷ XIX, những bản văn của các sách cầu nguyện phổ thông được viết bằng tiếng Hy Lạp nhưng lại in ra bằng chữ latinh, điều đó chứng tỏ rằng người công giáo tại đảo Syros tránh mọi gần gũi ”đông phương”.

Cần phải tìm hiểu xem sự chia rẽ ở thế kỷ XVII có tuyệt đối bằng những chia rẽ trong thời kế tiếp không. Trong thời kỳ chúng ta đang nói tới, giáo sĩ chính thống nhiều lần cho phép các tu sĩ Capucin và Dòng Tên quyền giải tội và rao giảng tự do. Việc thực thi Hiệp thông bí tích này (Communicatio in Sacris) minh chứng hơn tất cả chỉ thị chính thức rằng những liên lạc như vậy trước đây đã có nhưng chưa thực sự chính thức. Tình trạng này chỉ có trong những miền mà các phẩm trật chính thống thấy như mình không bị ràng buộc bởi luật cấm của tòa thượng phụ: cấm không được liên lạc với người latinh và không được theo học tại các đại học ngoại quốc. Luật cấm này thật ra ít được tuân hành.

IX. NHỮNG TIẾP XÚC ĐẦU TIÊN VỚI NHỮNG THẦN HỌC GIA CẢI CÁCH.

Năm 1559, thày phó tế Dimitrios Misos, người Hy Lạp, được thượng phụ Joasaph gởi tới Wittenberg để tìm hiểu về phong trào tôn giáo mới của Tây phương. Melanchton đã bàn thảo lâu với ông và trước khi ông khởi hành đã trao cho ông một bản dịch tuyên xưng Đức Tin của Augsbourg, để trao cho thượng phụ. Ông gởi kèm một bản viết bằng tiếng Hy Lạp cổ, trong đó nhà thần học phái Luther lưu ý rất nhiều là thông truyền chính thống gần với lời Phúc Âm nguyên thủy, được phổ biến tại các Giáo Hội mới ở Đức, chống lại ”những luật mê tín của một tôn giáo ngược với những điều răn của Thiên Chúa, và được sáng chế do các tu sĩ vô học”. Thượng phụ không trả lời. Thủ lãnh của Giáo Hội Chính Thống cho rằng những chỉ dạy của Tin Lành Đức là điều bất xứng! Một cố gắng liên giao lần thứ 2 trong thời Jérémie II, không kết quả hơn. Chính lúc đó Stephan Gerlach, thần học gia tại đại học Tubingen, và là giảng sư của đại sứ, đã gửi cho thượng phụ năm 1575 một bản dịch Hy Lạp mới về tuyên xưng Đức Tin của Ausbourg. Do đó, có một loạt trao đổi lâu dài về bài văn nghị luận về thần học và giác thư các cuộc trao đổi này bị thượng phụ chống đối. Năm 1576, trong thơ trả lời đầu tiên (bằng 21 chương được chuyển ngữ nhiều lần từ năm 1582 tại Tây phương) Jérémie II kết luận rằng không thể có thỏa hiệp gì về những điểm quyết định giữa phái Luther và Chính Thống. Gerbach và những người thuộc phái Luther, cũng như chính Luther, tưởng rằng đã thấy trong các Giáo Hội Đông phương một Kitô giáo chân chính hơn. Nhưng họ đã bị Chính Thống làm cho thất vọng. Họ nhận định rằng tín điều và đời sống đạo đức người Hy Lạp không hơn gì người thuộc phe giáo hoàng.

Thái độ của Jérémie II không phải là một trường hợp đơn độc. Những trình bày tương tự về tín lý Chính Thống, với những ám chỉ truyền thống chống latinh của họ, thấy trong những tác phẩm của hai nhà thần học chính thống, người Hy Lạp, là Meletios Pigas, thượng phụ qua đời tại Alexandrie và Gabriel Severos (chết khoảng năm 1616), thủ lãnh Giáo Hội Chính Thống tại Venise. Những bài biện luận về thần học kinh viện và những bài bút chiến cuả các ông đã được nhiều tác giả Tây phương trích dẫn trong một thời gian rất lâu.

X. KHUYNH HƯỚNG CALVIN CỦA THƯỢNG PHỤ CYRILLE LUKARIS.

Sự va chạm giữa Giáo Hội Cải Cách và Giáo Hội Chính Thống đáng chú ý hơn là những gặp gỡ trước đây. Sự va chạm này gắn liền với danh hiệu của Cyrille Lukaris. Lukaris sanh tại Crête năm 1572, theo học tại Venise và Padoue. Sau khi thụ phong, thân phụ ngài là thượng phụ Meletios Pigas

gởi ngài qua Balan năm 1596 để ngăn cản hay ít ra để chống Liên Hiệp của Brest-Litowsk. Trong 6 năm lưu lại ở đây ông đã liên lạc nhiều lần với người tin lành, có lẽ thuộc phái Calvin. Ông đã chia sẻ những dự án của ông hoàng Ostrojsky, người chủ trương hiệp nhất những người tin lành với người chính thống tại Balan và Lituanie. Từ năm 1602 đến năm 1620, ông kế vị Meletios tại tòa thượng phụ Alexandrie. Người ta có bản chính lá thư của ông gởi cho đức Phaolô V ghi năm 1608. Lukaris đã tuyên bố trong bức thư rằng: ông muốn sống dưới quyền đức giáo hoàng. Một vài năm sau, ông trao đổi thư từ với Abbot, tổng giám mục thành Cantobery. Đặc biệt ông viết: những bách hại của Thổ ít nguy hiểm hơn những âm mưu người latinh đang tìm cách đặt người Hy Lạp dưới quyền giáo hoàng. Những mâu thuẫn như vậy làm nổi bật các đặc điểm của những vụ can thiệp sau này của ông.

Theo đề nghị của tổng giám mục Abbot, Lukaris gởi Mitrophanes Kritopoulos tới Oxford để nghiên cứu thần học. Những tương giao với Anh Quốc tiếp tục: năm 1628, thượng phụ gởi cho Charles I bản *Codex Alexandrinus* (luật Alexandre), bản Thánh Kinh viết tay bằng chữ Hy Lạp, ghi niên hiệu thế kỷ V (hiện thời bản này được giữ trong bảo tàng viện British Museum). Từ năm 1624, Mitrophanes thăm viếng nhiều đại học tin lành Đức, và năm 1625 ông viết một bản tuyên xưng Đức Tin Chính Thống Giáo. Sau này với tư cách là thượng phụ Alexandrie, ông đứng lên chống đối những khuynh hướng của Lukaris và bênh vực tín lý cổ truyền.

Những khó khăn bắt đầu từ khi Cyrille được chọn (lần thứ 2?) làm thượng phụ đại kết năm 1620. Cyrille đã lưu ngụ nhiều lần tại Constantinople, và tiếp tục liên lạc thư từ với Tin Lành Tây phương, qua trung gian của Cornelius Van Haga, công sứ của các quốc gia thuộc các tỉnh liên hiệp tại thành phố này. Những người tin lành gởi cho vị thượng phụ học giả các tác phẩm thần học mới nhất. Cyrille Lukaris không giấu giếm tình bằng hữu của ông với những đại diện thuộc hai quốc gia Tin Lành quan trọng nhất, là Anh và các tỉnh liên hiệp. Những thư từ và những chú giải của ông làm cho người ta thấy rõ rằng trong thời kỳ ông làm thượng phụ Alexandrie, ý kiến của ông không phù hợp với Chính Thống cổ truyền. Đại sứ Pháp de Cesy tuyên bố rõ ràng trong một bức thư gởi cho Louis XIII sau khi Cyrille bị cách chức, rằng thượng phụ đã có ý: ”*thiết lập giáo thuyết Calvin tại Hy Lạp và trong toàn lãnh thổ Đông phương”* (2). Năm 1628, lúc Antoine Léger tới làm mục sư của những đại diện thuộc Hòa Lan, các biến cố diễn tiến mau lẹ. Một năm sau, có lẽ tại Genève, xuất hiện dưới tên Cyrille Lukaris, một bản tuyên xưng Đức Tin bằng tiếng latinh với 18 chương, bày tỏ rõ ràng khuynh hướng Calvin, và bản dịch được phổ biến tại Âu Châu. Rõ ràng là có tinh thần Cải cách, nhất là trong những chương về Thánh Kinh, nguồn tín lý duy nhất của Giáo Hội, về sự tiền định và về sự thử thách theo công thức của những người chống Remonstrans (chống tín lý của Arminius), về sự công chính hóa chỉ nhờ Đức Tin, về quyến bất khả ngộ của Giáo Hội, về việc Đức Kitô chỉ thành lập hai bí tích, cuối cùng về sự hiện diện của Đức Giêsu Kitô trong Thánh Thể, được thực hiện do Đức Tin khi rước lễ chứ không do một ”sáng tạo” như sự chuyển đổi bản thể. Bốn câu hỏi và trả lời đã được thêm vào bản hy-la xuất hiện năm 1633 tại Genève: Thánh Kinh phải được mọi tín hữu đọc; ý nghĩa của Thánh Kinh thật rõ ràng đối với tất cả những ai được Thánh Linh soi sáng và phấn khích, những sách Kinh Thánh giả mạo phải bị hủy bỏ, những hình ảnh thánh được khoan thứ, nhưng việc tôn thờ ảnh tượng các thánh không thể được chấp nhận.

Nhiều người tin rằng tài liệu lạ lùng này là tài liệu giả và người chính thống hiện nay vẫn còn nghĩ như vậy. Nhưng điều chắc chắn đó là bản văn của Lukaris. Trong những thư gởi cho các bạn, ông miêu tả dài về hiệu lực của bản tuyên xưng Đức Tin của ông đã được in. Hơn nữa, Genève có bản chính viết tay bằng tiếng Hy Lạp được dùng để xuất bản năm 1633. Đức thượng phụ không bao giờ phủ nhận tính chất xác thực của bản văn này và khi trả lời cho một số người chính thống đang âu lo, ông đã chứng minh là ông chân thành. Ông được một số nhỏ người tán thành một cách ân cần. Giữa những người này có giám mục Néophytos, người đã làm thượng phụ từ năm 1636 tới năm 1637, trước thượng phụ Lukaris. Mọi người đều tỏ ra tán thành việc Cải cách, và như Cyrille, họ có nhiều bạn hữu tại các tòa đại sứ thuộc những nước không Công Giáo.

Dầu sao, Cyrille vẫn tiếp tục chu toàn nghĩa vụ thượng phụ và phong chân phước cho vị ẩn tu tên là Gerasimos le Jeune (chết năm 1579). Bao lâu những sự kiện mới không làm sáng tỏ trường hợp Lukaris, chúng ta không thể phê phán đúng đắn sự can thiệp của ông. Dầu sao, ông là người có nghị lực, học rộng, không cậy dựa vào người chung quanh (hoặc không tìm được điểm tựa nào), ông có thái độ càng ngày càng nghi ngờ Giáo Hội Chính Thống của thời đại ông. Tới mức độ nào ông mới cảm thấy rằng ông đã bỏ rơi Chính Thống cổ truyền? Những vấn đề khác cũng chưa tìm thấy câu trả lời thỏa đáng, nhất là về tầm mức quan trọng của vai trò người tin lành và những hoàn cảnh đưa Cyrille tới chấp nhận thái độ chống đối latinh rõ rệt, sau những năm ông học tại Ý. Trường hợp ông đối với Lukaris không nguyên là vấn đề tôn giáo, nhưng còn là vấn đề tâm lý.

Các đại sứ Pháp, được vị công sứ của hoàng đế giúp, và có lẽ có sự đồng ý của Vatican, đã ngầm phá hoại ảnh hưởng rất mạnh ở thời kỳ này, của Anh Quốc và các tỉnh Liên hiệp đối với nhà vua Thổ Nhĩ Kỳ. Họ dựa vào các giám mục và các viên chức Hy Lạp đang liên lạc với các "thừa sai" latinh. Một số trong họ đã thành công trong việc làm cho thượng phụ Cyrille II Kontaris de Berrhoia được công nhận (ông này kế vị Lukaris 3 lần) và Athanase II Patellaros (trong vài tháng của năm 1634). Theo Chính Thống cổ truyền, những truất phế liên tiếp của Cyrille đã phải nộp những món tiền lớn (cho cả Istambul ở thời này); hơn nữa thượng phụ đã bị tố cáo trước hoàng đế Thổ Nhĩ Kỳ như một kẻ xúi giục kỵ binh Nga tấn công đe dọa. Chắc chắn là những đại sứ của các lực lượng Công Giáo đã tham dự vào những âm mưu gây ra việc truất ngôi lần sau cùng của thượng phụ vào tháng 6 năm 1638, ít lâu sau khi công sứ của các tỉnh Liên hiệp ra đi. Thượng phụ bị bắt giam và bị treo cổ vài ngày sau. Xác ông bị vứt xuống biển, sau đó những người đánh cá tìm được, và sau cùng ông được an táng trong nhà thờ Panagia (thuộc đảo Chalki trong biển Marmara, nơi đây một ngôi trường cho giáo phận được thành lập năm 1844). Sử gia Công Giáo Baus còn ghi chú trong lần tái bản cuốn Tự điển Thần học và Giáo Hội (Lex. Fur Theologie und Kirche rằng: không có gì minh chứng sự cộng tác của Dòng Tên trong vụ ám hại Lukaris. Nhưng những vị "thừa sai" latinh chắc chắn đã hành động để người tham vọng và ít thận trọng là Cyrille Kontaris trở nên thượng phụ một lần nữa.

Mặc dầu thượng phụ Athanase Patellaros có liên lạc với người latinh, ông luôn từ khước vâng phục Roma. Trái lại, Cyrille Kontaris đã cho vị quản nhiệm dòng Capucin biết một vài năm trước khi được bầu làm thượng phụ, rằng ông muốn hiệp thông với Tòa Thánh. Tin vào lời hứa ấy, đức Urbain VIII đã gởi cho ông 4000 thaler (tiền Đức) qua trung gian của Schmid, công sứ Áo. Vào tháng 12 năm 1638, Cyrille đã ký theo thể thức của thời đại một bản tuyên xưng Đức Tin mà ông đã nhận được từ Bộ Truyền Giáo. Nhưng những người latinh không tin vào "người công giáo bí mật" này, mace dầu ông đã triệu tập công đồng một vài tháng sau khi Lukaris tạ thế, để kết án con người và giáo thuyết của ông này. Người độc tài Kontaris thiếu bản lãnh vì có óc bè phái, ông không vãn hồi nổi trật tự. Bị công khai tố cáo về vụ ám sát Lukaris, ông bị lật đổ vào đầu năm 1639.

XI. NHỮNG TUYÊN XƯNG ĐỨC TIN CHÍNH THỐNG VÀO THẾ KỶ XVII.

Vụ Tin Lành Calvin dính líu mật thiết với cá nhân và hoạt động của thượng phụ Lukaris, đến nỗi những khuynh hướng dị giáo không còn hy vọng thành công sau khi ông này chết. Nhưng vẫn còn một âu lo lâu dài tại các tòa thượng phụ khác. Sự lo âu này gia tăng sau vụ tranh luận về bản tuyên xưng Đức Tin thời danh: Phải chăng đó là tác phẩm của thượng phụ, hay đã được người khác in ra và lấy tên Lukaris: phải chăng phái Calvin đã cưỡng bức thượng phụ và Chính Thống Giáo theo đường lối của họ, hay là tại các cha Dòng Tên muốn mưu hại Cyrille Lukaris? Mối âu lo này rất lớn tại Ukraine và trong các xứ lân cận, nơi mà Tin lành đặc biệt dưới hình thức Cải cách đang bị người chính thống và công giáo coi như một đe dọa nguy hiểm. Năm 1640, Pierre Moghiba người thành Kiev, đã viết bản tuyên xưng Đức Tin bằng tiếng latinh: tác phẩm rất phổ thông này được coi như lời đáp ứng của Chính Thống Giáo về những khuynh hướng của Lukaris. Bản văn này rất tỉ mỉ, được sáng tác như một bản giáo lý, bằng những câu hỏi và trả lời, một phần mượn trong các bản văn Công Giáo của phái chống Cải cách, và nhất là trong bản Đại giáo lý (Grand Catéchisme) của thánh Pierre Canisius. Trong những cuộc thương lượng tại Jassy (Maldavie) vào năm 1642, thì giữa bản văn được viết vào cùng năm tại công đồng Constantinople, và bản tuyên xưng Đức Tin của Moghiba: các nhà thần học của tòa thượng phụ đại kết cũng như những nhà thần học tại Kiev đều công nhận bản văn của Moghiba như bản văn chính xác của giáo lý cổ truyền. Nhân dịp này, cuốn giáo lý của Moghiba được dịch ra tiếng Hy Lạp do ông Meletios Syrigos thần học gia Hy Lạp giỏi nhất của thời kỳ sau khi Lukaris qua đời. Một vài đoạn bị các nhà thần học Hy Lạp coi như quá thiên latinh đã được sửa đổi. Công thức của Moghiba về những lời truyền phép của Chúa trong thánh lễ, theo sự giải thích của Chính Thống Giáo, được nhiều người nhận hơn cả và được thay thế bằng một bản văn trình bày ngắn gọn, ý nghĩa lời truyền phép và sự kêu cầu Thánh Linh kèm theo những lời truyền phép. Ngoài ra người ta thêm rằng: Giáo Hội có lý khi dâng lễ hiến sinh không đổ máu trong thánh lễ và cầu nguyện cho các linh hồn được an nghỉ.

Ngoài những thay đổi này, bản dịch Hy Lạp của cuốn *Tuyên Xưng Chính Thống* (Confessio Orthodoxa) do Moghiba viết, chắc chắn có những ảnh hưởng latinh của giáo chủ Kiev, mặc dầu ông chống đối sự hiệp nhất. Thật sai lầm khi cho rằng Meletios Syrigos đã loại bỏ các chủ đề và các ngữ điệu vay mượn từ thần học latinh trong bản văn. Khi không nói tới những xáo trộn tín lý, các thần học gia Chính Thống Hy Lạp thích dùng những lý luận mượn từ triết học kinh viện được dạy trong các trường latinh. Sự kiện này còn được tiếp tục cho tới thế kỷ XVIII (sau thời hiệu này việc du học tại Ý

trở nên hạn hữu). Những yếu tố latinh thường thấy trong những tranh luận thần học của Moghiba, cũng như trong bản thuyết trình về những vấn đề mà các tác giả chính thống muốn trình bày bằng những công thức rõ rệt. Do đó giữa các phân tích, người ta thấy sự khác biệt về tội nặng và tội nhẹ, về việc đền tội bắt buộc sau khi xưng tội, đó là những phân tích song song với những phân tích mà người ta thấy trong các bản văn Công Giáo của thời đại. Tại một khóa họp công đồng Constantinople, sau những thương lượng tại Moldavie (1642), một người theo Lukaris đã nghi ngờ về giá trị cuốn *Tuyên xưng Chính Thống* (Confessio Orthodoxa) của Moghiba, và lưu ý rằng trong bản dịch của Meletios Syrigos được coi như tài liệu tín lý của Chính Thống Giáo, người ta có thể đọc được bản dịch sát nghĩa Hy Lạp về chữ latinh *transubstantiatio* (biến đổi bản thể hay biến thể), là bản dịch đã đưa vào ngôn ngữ học chính thống một điều mới lạ phi thường. Sự bác bẻ bị bỏ rơi nguyên tuyền và đơn thuần.

Mặc dầu nhiều người nhìn nhận tầm quan trọng của cuốn Confessio của giáo chủ Kiev, bản dịch Hy Lạp của Syrigos chỉ được xuất hiện vào năm 1667. Bản dịch này đã được in tại Leyde hoặc tại Amsterdam, có lẽ nhờ tài trợ của các "quốc hội" (Etats Généraux) (3). Vì sai lầm, người ta đã cho tác phẩm của Moghiba là một trong những bản văn điển hình của Chính Thống Giáo. Tác phẩm này có giá trị tới thế kỷ XIX, đặc biệt tại các tòa thượng phụ Moscou và Kiev, trong suốt thời kỳ trường phái Kiev còn ảnh hưởng. Nhưng bản dịch Hy Lạp của cuốn sách này quá thiên về "latinh" nên không thể bảo toàn được thế giá cho tới thời phục hưng của thần học tu đức Chính Thống.

Cũng vậy, một bản văn khác dưới tên Confessio của Dosithée II Notaras (1672) thượng phụ tại Jérusalem, xuất hiện vào thời kỳ ông đang hướng dẫn công đồng cuối cùng để chống lại tín lý của Lukaris. Lịch sử Chính Thống Giáo trong đế quốc Ottoman cho thấy: việc chống đối Lukaris gần suốt thế kỷ XVII nêu bật tính chất lạc đạo của thượng phụ này, và đồng thời chứng tỏ sự liên lạc bất ngờ với Tin Lành Cải cách không phải là mối nguy thực sự, điều này còn đúng cho một thời gian lâu dài nữa.

XII. CÁC VIỆN TU VÀ ĐỜI SỐNG TRONG TU VIỆN.

Sau khi thành Constantinople thất thủ, không còn có đời sống tổ chức trong các viện tu tại thành phố, ngoại trừ những cộng đoàn chiêm niệm trực thuộc tòa thượng phụ. Tuy nhiên, một số tu viện tiếp tục tồn tại trong nhiều thế kỷ bách hại tại các miền Âu Châu lệ thuộc đế quốc Ottoman. Đôi khi người ta còn giúp đỡ sửa sang lại những tòa nhà bị phá hại, và các tu sĩ đã di tản trở về, hoặc thành lập một tu viện mới. Đời sống các dòng tu Chính Thống không bao giờ thiên về chức linh mục như các tu viện Tây phương. Trong suốt hai thế kỷ XVI và XVII, các tu viện Tây phương tiếp tục đóng vai trò quan trọng trong cộng đồng Kitô Giáo. Và như trước đây, hoạt động của các tu sĩ và các vị ẩn tu chủ yếu chuyên lo những việc đạo đức, đó cũng là lý tưởng của người giáo dân mộ đạo.

Bán đảo Mont Athos, cùng với các dòng tu trên đảo, rơi vào tay người Thổ Nhĩ Kỳ và sát nhập vào đế quốc Ottoman năm 1430. Trong thời kỳ chúng ta đang nghiên cứu, Mont Athos không hề được hưởng quy chế đặc biệt nào. Nguyên tắc của người Thổ Nhĩ Kỳ là cấm không được đụng chạm tới tài sản tôn giáo của kitô hữu, nguyên tắc này luôn được áp dụng cho Mont Athos. Ngoài ra, những đạo trưởng mới đã tăng cường những đặc quyền khác nhau trong thời Byzantin, và trên thực tế, các tu sĩ vẫn là sở hữu chủ của tất cả bán đảo, tuy nhiên không thể thi hành tại đây những quyền bá chủ (quyền mà họ không bao giờ có). Người hồi giáo vốn khinh thị các kitô hữu, nhưng đã nhiều lần trong lịch sử, họ tỏ lòng kính trọng các tu sĩ. Người Thổ Nhĩ Kỳ cũng hành động như vậy. Do đó, việc chính quyền Ottoman tới không hề làm ngưng trệ sinh hoạt của cộng đồng Mont Athos. Ngay những liên lạc của họ với người Tây phương gốc Slave, sống ngoài đế quốc Ottoman hầu như không bao giờ gián đoạn. Những tu sĩ tới từ những miền khác nhau của nước Nga, có thể lưu lại ít lâu trong tu viện núi Athos. Tu viện người Slave tại Stavronikita, một tu viện quan trọng nhất của thế kỷ XVI, đã được xây cất và trang bị không cần sự giúp đỡ của ngoại quốc.

Các tu sĩ tại Mont Athos thường được miễn thuế giáo triều, và đó là do thiện ý của thượng phụ. Dầu vậy, nhiều tu viện đã gặp khó khăn tài chính trong một thời gian dài. Nước Nga thường cứu trợ họ. Một vài tu viện tại Athos cũng có những cơ sở nhỏ tại Moscou. Người Nga rất quảng đại, Mont Athos luôn là trung tâm tinh thần tuyệt hảo của Chính Thống Giáo và là một trung tâm có thế giá. Trong phương án nâng Moscou lên tòa thượng phụ, các tu sĩ tại Mont Athos được hỏi ý kiến. Vào thế kỷ XVII, thượng phụ Nicone đã tìm được tại Mont Athos những bản văn thế giá nhất trước khi thực hiện việc sửa đổi phụng vụ.

Ảnh hượng tinh thần do các tu viện tại Mont Athos thực hiện được, chắc chắn là thành quả đẹp nhất của đời sống các tu sĩ. Mặc dầu mãi đến thế kỷ XVIII mới có sự phục hưng tinh thần rộng lớn, nhưng trong nhiều thế kỷ trước, các tu sĩ vẫn duy trì những truyền thống tinh thần cổ cựu. Chân phước Nil de Sora và Maxime le Grec đã tu học trên Núi Thánh truyền thống theo thuyết tĩnh tọa (hésy chaste) và đã du nhập thuyết này vào Moscovie. Đưa những truyền thống tập nhịp (idiorythmique) vào các tu viện tại Nga là việc làm theo kiểu các tu viện Mont Athos. Sau này, những tu viện đó bị suy thoái, nhưng họ vẫn cố gắng theo đuổi chủ đích nguyên thủy là cải tổ tu viện bằng cách liên kết đời sống chiêm niệm và ẩn dật với nếp sống tập thể. Tuy nhiên, những bản văn thiêng liêng độc đáo của thời này rất họa hiếm, được biết tới nhiều nhất là cuốn *Phần rỗi của tội nhân* (le salut des pécheurs). Cuốn sách này là tác phẩm của Agapios, tu sĩ tại Mont Athos, được phát hành lần đầu tiên tại Venise năm 1641.

Khắp nơi thuộc lãnh địa Thổ Nhĩ Kỳ, trên các đảo cũng như tại Âu Châu, đời sống của các tu viện được duy trì. Chính vì thế mà thánh Wissarion (hay Bessarion) (+1541), một mục tử gương mẫu, đã vất vả tái thiết dòng Chúa Cứu Thế gần thành phố, nơi ngài trụ trì. Ngài cũng là giáo chủ tại Larissa thuộc vùng Thessalie. Thánh nữ Philothéa (+1589), một quả phụ thành Athènes, là bề trên tu viện thánh André và nhiều nhà thương do bà sáng lập. Bà chuyên lo các phụ nữ công giáo trước đây là những nô lệ của người Thổ Nhĩ Kỳ.

XIII. NHỮNG TÒA THƯỢNG PHỤ MELCHITE TRONG THỜI NGƯỜI THỔ NHĨ KỲ THỐNG TRỊ.

Hầu như không có vấn đề hoạt động thiêng liêng hoặc khoa học trong các tòa thượng phụ Melchite vào thế kỷ XV. Từ khi chấm dứt đạo quân Thánh Giá, tại Cận đông, người chính thống giáo sống một đời tương đối an bình. Tuy nhiên, có những thời kỳ, người Melchite thuộc Ai Cập đã gặp nhiều khó khăn và thỉnh thoảng lại bị bách hại! Số phận của họ kém hơn những anh em tại Jérusalem và Antioche. Tòa thượng phụ Melchite tại Alexandrie trong thời kỳ này chỉ gồm mấy cộng đoàn nhỏ. Theo một tài liệu xuất hiện giữa những năm 1530 và 1540, người ta thấy chỉ có 7 nhà thờ Melchite. Giáo sĩ của 3 miền gồm những người bản xứ, thường chỉ nói tiếng Ả Rập. Sau cuộc chinh phục của người Thổ Nhĩ Kỳ năm 1516-1517, các tòa thượng phụ mới được sáp nhập vào quyền trực tiếp của Constantinople như mấy thế kỷ trước; sau đó, những chức thượng phụ và giám mục chỉ được trao ban cho các linh mục gốc Hy Lạp.

Trái với Constantinople, Alexandrie, Antioche và Jérusalem vẫn trung thành với tinh thần Hiệp Nhất Giáo Hội (theo công đồng Florence) cho tới khi người Thổ Nhĩ Kỳ Ottoman xâm chiếm. Năm 1440, Philothée, thượng phụ Alexandrie, báo cho đức giáo hoàng Eugène IV biết rằng những người Melchite đã nhắc tới tên ngài trong lời nguyện của họ. Ít lâu sau, một giáo chủ thuộc tòa thượng phụ đại kết tìm cách gieo rắc nghi ngờ giữa phẩm trật Melchite, nhưng ông chỉ gây ra gián đoạn liên lạc với Tây phương latinh. Tổng phó tế Moise Giblet tới thăm giáo triều Piô II tại Sienne, để nhân danh các tòa thượng phụ Melchite thảo luận về việc tổ chức đạo binh thánh giá, lần này sẽ tấn công Rhodes (có lẽ với sự cộng tác của thủ lãnh Hồi Giáo đang kiểm soát ven biển chung quanh Beyrouth). Nhân dịp này, khi ông nói về ý chí kiên cường muốn Hiệp Nhất Giáo Hội (như ông đã được các thượng phụ chính thống miền Cận đông ủy thác), người ta thấy những lời lẽ của ông tự nhiên ám chỉ đến công đồng mới đây về Hiệp nhất.

Tất cả đều thay đổi khi Selim I đặt ba tòa thượng phụ Melchite dưới quyền Ottoman. Theo hệ thống của Thổ Nhĩ Kỳ, những tiếp xúc của hàng giáo sĩ với hoàng đế Thổ Nhĩ Kỳ phải được thực hiện qua trung gian của thượng phụ đại kết. Mấy thượng phụ khác của Alexandrie và Jérusalem định cư tại Constantinople trong thế kỷ XVI và XVII. Tuy nhiên, chính sách Hy Lạp hóa hàng giáo sĩ không thể lan tới tòa thượng phụ Antioche. Tình trạng này giúp những khuynh hướng Hiệp nhất thêm sinh động trong lãnh thổ Antioche và cho phép thực hiện một mẫu Hiệp Nhất mới vào cuối thế kỷ XVII. Như vậy, những cộng đồng Melchite Công Giáo tại Syrie và Liban vẫn còn là những cộng đồng Công Giáo quan trọng nhất trong bốn tòa thượng phụ cổ cựu.

XIV. TÒA THƯỢNG PHỤ MELCHITE TẠI ALEXANDRIE

Vai trò quan trọng của các thượng phụ vào thế kỷ XVI và XVII thuộc ngành Hy Lạp tại Alexandrie không liên hệ gì với địa vị tầm thường của những cộng đoàn Melchite cổ ít tầm mức thiêng liêng.

Những tòa thượng phụ này chiếm hàng thứ nhì, đó là điều mà những người chính thống rất kính trọng các khoản luật cổ không bao giờ quên. Tiêu biểu cho những người này, có Pigas và Lukaris. Trước khi về tòa Constantinople, Lukaris đã trụ trì tại tòa thượng phụ Ai Cập. Trong thế kỷ tiếp sau cuộc chinh phục của người Thổ Nhĩ Kỳ, hầu như không có vấn đề liên lạc giữa tòa thượng phụ Melchite tại Nil và Roma. Những liên lạc giữa Roma và các thượng phụ Samuel Capasoulès và Cosmas III trong tiền bán thế kỷ XVIII không đạt được kết quả nào. Có lẽ Cosmas sợ Roma can thiệp vào những thừa truyền phụng vụ. Nhưng những biến cố này sẽ thuộc về thời đại sau.

Những tu sĩ Phanxicô người Ý, trú ngụ tại miền thượng Ai Cập từ năm 1666 làm việc giữa người Copte, vào thời này đông hơn người Melchite. Những tu sĩ Phanxicô thuộc tu viện Đất Thánh, dưới sự bảo trợ của Pháp, đã bắt đầu thành lập một vài tu viện tại Ai Cập, trong thời này hoạt động của họ bị hạn chế trong việc mục vụ giữa người latinh.

XV. GIÁO HỘI TẠI JERUSALEM.

Lịch sử tòa thượng phụ Melchite tại Jérusalem cho ta thấy chính sách Hy Lạp hóa sau cuộc chinh phục của Selim I. Vào cuối thế kỷ XVI, tòa thượng phụ chuyển qua tay Hiệp Hội Mộ Thánh Hiệp hội này qui tụ tất cả các tu sĩ Chính Thống của thành phố và các vùng phụ cận, mà trung tâm là tu viện thuộc thượng phụ Jérusalem. Hiệp hội này đã tồn tại lâu dài với những cơ sở và tài sản quan trọng trong khắp vùng Chính Thống Đông phương (tới Gallicie). Sau Germain de Péloponnèse (1534-1579), một loạt tòa thượng phụ Hy Lạp được thiết lập và Hiệp hội trở nên một cơ cấu mạnh mẽ quản trị các giáo sĩ. Phẩm trật của tòa thượng phụ và những người ”Hagiotaphite” liên lạc mật thiết với nhau. Trên lý thuyết, những kitô hữu bản xứ nói tiếng Syriac hoặc Ả Rập được nhận như ứng viên vào Hiệp hội, nhưng thực tế chỉ có người Hy Lạp mới được nhận và cứ thế tiếp tục lâu dài. Ngay cả đến thời đại chúng ta, chỉ có một thiểu số người Hy Lạp quản trị tòa thượng phụ Jérusalem.

Nhóm Melchite nỗ lực chiếm lại những nơi thánh và canh giữ chu đáo. Nỗ lực này chắc chắn đã gây ảnh hưởng lớn đối với Hiệp hội. Họ luôn chiếm phần đa số trong miền Jérusalem, và gồm đa số dân chúng kitô hữu kể từ sau thời Thập tự quân. Họ tiếp tục chống đối người latinh, điều này còn gây khó khăn lâu dài cho việc tiếp xúc giữa phẩm trật Hy Lạp và hàng giáo sĩ latinh trong thành thánh. Đến lượt những người latinh đòi quyền lợi trong nhiều thánh đường. Họ dựa trên hòa ước ký kết năm 1333 giữa Robert d'Anjou, vua thành Naples và nhà vua Hồi Giáo Ai Cập. Theo đó, Robert và phu nhân đã dâng những thánh đường ấy cho tổng hội dòng Phanxicô, và từ thế kỷ XIII, các tu sĩ Phanxicô vẫn tự xưng là những người canh giữ Thánh Địa. Trong những năm kế tiếp, quyền giữ nơi thánh của người latinh bị đe dọa không ngừng: năm 1553, Soliman II đuổi các tu sĩ Phanxicô ra khỏi nhà tiệc ly; Ông bắt buộc người Hagiotaphite phải đuổi người latinh xa hơn nữa. Thượng phụ Théophane người từ lâu vẫn chủ trương xích gần lại với Giáo Hội Roma, năm 1615 đã hứa nâng đỡ cho một trung tâm Dòng Tên được vua Louis XIII che chở, thành lập một nhà của hội dòng tại Jérusalem. Vài tuần sau người ta hiểu rằng dự án này không thể thực hiện được. Vào năm 1621 Dòng Tên tại Canillac đã cố gắng mở nhà mới nhưng cũng không thành. Người ta nhận thấy thượng phụ Théophane, trong các vụ đụng độ giữa các vị ”thừa sai” latinh, đã cố ý tạo nên những chống đối nhau giữa Dòng Tên và dòng Phanxicô, để rồi sau đó có thể đuổi những người gây xáo trộn ra khỏi thành thánh. Kết quả là trung tâm của các ”chủ chiên tinh thần” Phanxicô giảm sút nhiều. Ở thời đại mà chúng ta đang tìm hiểu, họ chỉ còn điều khiển một số nhỏ người latinh. Mãi tới thế kỷ XIX những đoàn chiên người Melchite mới gia tăng, họ trở lại Công Giáo và chấp nhận nghi thức latinh. Các tu sĩ Phanxicô lấy làm xúc phạm khi thấy những lạm dụng mà người Melchite thuộc thượng phụ Jérusalem phải chịu, nhưng họ luôn giao hảo với giáo dân thuộc thượng phụ Antioche. Vả lại họ luôn tỏ ra rất khoan dung, chính vì thế mà trong thời gian lâu dài họ được phép làm hôn thú giữa người công giáo và người không công giáo. Đức Urbain VIII chống lại việc làm có tính cách lạm dụng của ”người Đức”, lạm dụng này đã bị cấm tại Đông phương. Thái độ của đức Urbain VIII gây khó khăn cho các linh mục latinh muốn xích gần hai Giáo Hội lại với nhau. Ngay sáng kiến thiết lập những tòa giám mục latinh mới tại Cận đông với chủ đích vận động sự Hiệp Nhất, cũng ít được đức Urbain VIII tán thành và khuyến khích. Sáng kiến này đã gây tiếng vang nơi các tu sĩ Phanxicô có nhiệm vụ canh giữ thánh địa. Một người trước đây canh giữ thánh địa thuộc dòng Phanxicô, tên là Quaresimus, đã viết trong cuốn *Sự trong sáng của Thánh Địa* (Elucidatio Terrae Sanctae, 1639) rằng: Một lần nữa, người ta muốn đặt một thượng phụ latinh lưu trú tại Jérusalem, ước vọng này chỉ được thực hiện vào thế kỷ XIX, nhưng trong những hoàn cảnh khác.

XVI. TỔNG GIÁO PHẬN TỰ TRỊ TẠI SINAI.

Công đồng của tòa thượng phụ đại kết nhìn nhận quyền tự trị của tổng giáo phận Sinai năm 1575. Bề trên (*Higoumenos*) của tu viện thời danh thánh Catherine, được phong chức giám mục do thượng phụ tại Jérusalem trước đây là bề trên các tu sĩ. Dân du mục và dân chài lưới sống quanh vùng này đều thuộc về tổng giáo phận Sinai. Tổng giáo phận này được khoảng chừng một trăm tín hữu, là một Giáo Hội nhỏ biệt lập đối với Chính Thống Giáo, nhưng lại chiếm một địa vị duy nhất trong lịch sử tương giao giữa các Giáo Hội Đông phương và Tây phương. Những văn kiện mà đức giáo hoàng đã gởi tới các tu sĩ Sinai cho tới thế kỷ XVIII, không dùng những phương thức thông dụng như khi liên lạc với các ”giáo đồ hiệp nhất”, chứng tỏ rằng Roma đã coi họ như Công Giáo. Trong tất cả các thư gởi cho đức giáo hoàng, các tu sĩ trưng ra nhiều bằng chứng về sự kính trọng sâu xa đối với Tòa Thánh. Trong những thế kỷ XVII và XVIII có lẽ ngay cả trước thời đó, tu viện tại Sinai có một nhà quản lý (*Metochion*) tại Messine, nhiều tu sĩ sống tại đây có những tương quan bằng hữu với người công giáo. Bản phác họa của tòa thượng phụ Jérusalem sẽ không hoàn hảo nếu không nói đến Giáo hội Sinai như một trong những cơ sở chính họ đã thành lập. Lịch sử của tu viện Sinai là thí dụ cụ thể nhất về kinh nghiệm thống nhất đương nhiên của Giáo Hội, mặc dầu bộ Truyền Giáo càng ngày càng tỏ ra lo lắng về những nhóm Quy nhất (Uniates) và về sự Hiệp nhất chung (Union).

XVII TÒA THƯỢNG PHỤ MELCHITE TẠI ANTIOCHE CHO TỚI NỬA THẾ KỶ XVI.

Những biến cố đã xẩy ra tại Cận Đông, trong tòa thượng phụ Melchite ở Antioche sau cuộc chinh phục của Thổ Nhĩ Kỳ là đáng quan tâm nhất trong lãnh vực tôn giáo. Trong những tòa thượng phụ kỳ cựu, các liên lạc với người công giáo latinh được kết nối hơn các nơi khác. Có lẽ do những hoàn cảnh khác nhau, nhưng không thể xác định đâu là hoàn cảnh nổi bật. Hàng giáo phẩm Melchite và người địa phương vẫn ở trong tay thượng phụ cho tới thế kỷ XVIII. Trái với Alexandrie và Jérusalem, Antioche vẫn giữ mối tương giao với Giáo Hội Roma, mặc dầu họ bị cô lập trong mười năm đầu dưới nền thống trị Thổ Nhĩ Kỳ. Đó là nhờ họ sống gần gũi với Giáo Hội Công Giáo thuộc nghi lễ Maronite và nhờ những trao đổi với người công giáo hay với người Armenien thuộc những nhóm tại Antioche có chủ trương Hiệp nhất. Có lẽ những cộng đồng Kitô hữu khác nhau tại Cận đông đã có một nếp sống riêng biệt, nhưng không thể quả quyết rằng hàng giáo sĩ và giáo dân không biết tới nhau. Rất hay là Syrie và vùng ven biển Liban có nhiều dễ dãi để người Tây phương lui tới. Cho tới thế kỷ XVII, phần lớn những giao dịch với Đông phương thường mượn đường thương mại. Ba tòa lãnh sự Pháp trong vùng đương nhiên cộng tác vào những kinh doanh của các ”thừa sai” latinh như người ta đã thường nói. Những tiếp xúc nhất thời được duy trì dưới triều đức Grégoire XIII, qua những cơ sở tôn giáo được vua Louis XIII bảo trợ, và được Bộ Truyền Giáo chấp thuận (Bộ này được thành lập năm 1622). Bộ Truyền Giáo hoạt động được ở Đông Phương là nhờ sự bảo trợ của nước Pháp. Tuy nhiên Bộ vẫn giữ địa tính cách đkäc lập đối với Paris trofg năm mươi năm đầu.

Những ”nhà truyền giáo” liên lạc thường xuyên với các giám mục thuộc các nghi lễ khác nhau tại Đông phương. Các ngaxi đóng vai trò qu`n trọng trong việc mở mang tương giao với Cône Giáo Tây phưtng. Tqy nhiên, những cố g`éng cu{a các Giáo Hội là những yếu tố chílh để sự Hiệp Nhất Giáo Hội đượa thực hiedn trêj lãnh thổ Antioche vào cuối thời mà chúng ta đang nghiên cứu. Một số người latinh nghĩ rằng nên thiết lập một Cộng Đồng Công Giáo duy nhất tại Đông phương, dự án này đã không có cơ hội thành công. Cũng vậy, ý muốn latinh hóa hoàn toàn do tu sĩ dòng Capucin tên là J.B. de Saint Aignan đề nghị hay bài thuyết trình của ông nhan đề: ”*Sân khấu Thổ Nhĩ Kỳ*” (Théâtre de la Turquie) (1682), mà ông cho là giải pháp duy nhất có giá trị, đều không có kết quả. Những tòa giám mục latinh được đức Urbain VIII thiết lập tại hậu phương đất Syrie, Perse và vùng Mésopotamie, không bao giờ đạt được mục đích của người sáng lập. Những người thuộc phái Melchite, những người sống ở phía Tây Syrie thuộc nghi lễ Antioche, những người Arménien (từ thế kỷ XVI) và những người Chaldéen, sau khi hiệp nhất với Roma, vẫn duy trì những tổ chức cổ truyền riêng, họ đã trở nên những cộng đồng đóng kín trên bình diện dân sự. Kể từ thế kỷ XIX, họ mới được công nhận như những cộng đoàn bởi chính quyền Thổ Nhĩ Kỳ hoặc Ai Cập. Những quyền lợi của các người theo phong trào Hiệp nhất không được xác định rõ ràng trong những thỏa ước năm 1673. Trong những trường hợp đã được nghiên cứu, không một trường hợp nào cho thấy sự hiệp nhất của Giáo Hội được thể hiện trong toàn diện một cộng đồng. Những nhóm Công Giáo tiếp tục tồn tại bên cạnh các cộng đồng khác không Công Giáo. Và chỉ hàng giáo phẩm của những cộng đồng không Công Giáo này mới được vua Thổ Nhĩ Kỳ công nhận như các thủ lãnh của ”quốc gia” riêng của họ.

Giáo phận Antioche đã là và vẫn còn là Giáo Hội lớn nhất trong vùng Chalcédoine tại Cận đông. Vào đầu thế kỷ XVI, còn nhiều tu viện và rất đông tu sĩ trong miền Damas, thành phố mà thượng phụ cư ngụ, trong miền núi Liban và trong ”thung lũng kitô hữu” ở Tây Bắc Homs. Tu viện Savvas Tavra, giáp

cận thành phố Jérusalem, là tu viện duy nhất của người Melchite có thể so sánh được với những tu viện tại Syrie: Những tu sĩ sống tập thể không hề được coi như “Hagiotaphite” đích thực.

Trong thời kỳ bị cô lập hóa sau cuộc chinh phục của người Thổ Nhĩ Kỳ, những tiếp xúc trở nên họa hiếm giữa giáo hoàng và người Maronite. Dưới triều thượng phụ Joachim IV, có những tiếp xúc được thực hiện giữa người Melchite tại Antioche, cũng như giữa những trung tâm chính thống khác và Roma trong những năm cuối cùng của thế kỷ XVI. Thượng phụ lưu ngụ ít lâu tại Valachie và giữa những người Ruthène thuộc Pologne. Joseph Hajjar, một chuyên viên về lịch sử Giáo Hội Đông Phương nói rằng: Cũng trong thời đại này, năm 1560, thượng phụ Joachim gởi một lá thư cho các giám mục của ngài, cấm họ bộc phát những lời quá đáng đối với đức giáo hoàng hay coi Công Giáo latinh là rối đạo. Tinh thần cởi mở này là đặc điểm của nhiều ghám mục thuộc tòa thvợng phụ t2one thời đại kế tiếp.

XVIII. SỨ MỆNH CỦA LÉONARD ABEL DƯỚI TRIỀU ĐỨC GRDÙGOIRE XIII.

Dưới triều Grégoire XIII, trong nhữnf năm 1583-1587, Roma đã trao cho Léonard Abel người Mahte sử mạng truyền giáo. Ông này được ủy thác đặc biệt chuẩn bị việc Hiệp Nhất Giáo Hội. Không mập mờ, ông cố gaing áp dqong niên lịch Grégorien tại Đông phương, vl đây là việc cải cách mà đức giáo hoàng coi như một cự kiện đáng ghi nhất của triều đại ngài, và thường xuyên được nói tới trong các bản văn liên quan đến sự hiệp nhất của Giáo Hội latinh và Chính Thống. Nhưng Abel không đạt được kết quả nào. Sứ điệp của đức Grégoire mà ông trao cho thượng phụ Joachim V đã mang lại kết quả trái ngược. Năm mươi năm sau, bề trên dòng Capucin tại Alep còn thấy phải biện minh cho lá thư của giáo hoàng. Có lẽ Abel đã liên lạc với vị tiền nhiệm của Joachim, tức là vị thượng phụ lớn tuổi tên là Michel VII, ông này bị bắt buộc từ chức và lưu ngụ tại Alep. Michel đã tuyên bố vâng phục Roma vô điều kiện, và nài nỉ xin Tòa Thánh giúp ông phục hồi quyền bính. Giai đoạn này là nguồn gốc về giả thuyết của một số tác giả cho rằng: một nhóm nhỏ người thuộc phong trào Hiệp Nhất quây quần nhau tại Alep trong khi Abel đang ở đấy, họ là nồng cốt về sự hiệp nhất đã thực hiện được hơn 40 năm sau, lúc các linh mục latinh tới. Có lẽ người con trai của gia đình Karmi đã là thành viên số một của nhóm này. Ông trở nên giám mục của thành phố quê hương ông, với danh hiệu Meletios. Khi ông được bầu làm thượng phụ dưới quyền thượng phụ Euthyme II, ông đã gởi cho đức giáo hoàng một bản tuyên xưng Đức Tin. Chẳng bao lâu Alep bị Beyrouth làm lu mờ, nhưng Alep vẫn là điểm tựa quan trọng nhất của các nhà ”truyền giáo”. Vì tại thành phố này có nhiều nhóm Kitô quan trọng khác nhau và đã trở nên một trung tâm thương mại lớn ở Viễn đông. Có một ông lãnh sự Pháp sống ở đây từ thế kỷ XVII, ông rất có thế lực và ảnh hưởng.

XIX. THẾ HỆ ĐẦU TIÊN CỦA CÁC NHÀ TRUYỀN GIÁO PHÁP.

Cơ sở đầu tiên được thành lập năm 1625, có lẽ thuộc dòng Capucin. Người đầu não của cơ sở này là cha Joseph, biệt danh là ”*mưu sĩ*” hay ”*hồng y áo xám*” (éminence grise). Ông cộng tác với Ingoli, bí thư quyền thế của Bộ Truyền Giáo để tiếp tục duy trì chương trình của Roma: thành lập những trung tâm mới trong đế quốc Thổ Nhĩ Kỳ. Tuy nhiên ông không bao giờ quên quyền lợi của nước Pháp. Những cha Dòng Tên tới sau các cha Capucin một năm. Mặc dầu bắt đầu có sự chống đối của cộng đồng Pháp, các cha Dòng Tên vẫn đứng vững nhờ sự che chở của thủ tướng Thổ Nhĩ Kỳ. Một số nhỏ tu sĩ nhà Kín không mang giày tới Alep năm 1626; hình như họ không gặp khó khăn nào. Nhà của họ chỉ được dùng như căn cứ cho những hoạt động của họ tại Perse. Một trụ sở khác của họ, duy nhất trong vùng, là tu viện núi Carmel được thành lập mấy năm sau đó; không ai có thể phản đối họ về quyền chiếm cứ nơi cội nguồn của dòng. Nhưng những cuộc tranh tụng liên tục giữa các nhóm tôn giáo, nhất là trong hai mươi lăm năm cuối cùng của thế kỷ XVII, đã làm cho Bộ Truyền Giáo bận tâm nhiều. Các tu sĩ Phanxicô ngăn cản các thừa sai Pháp đến nỗi có lúc cha Joseph đe dọa triệu hồi dòng của ông tại Cận đông về. Ghen tương giữa dòng Capucin và Dòng Tên đôi khi trở nên ác liệt đến nỗi vì thế ngoại giao mong manh giữa Pháp và Roma thường bị đe dọa do ảnh hưởng của các vị lãnh đạo tôn giáo. Tại mấy thành phố, người ta thường muốn biết dòng nào hướng dẫn thiêng liêng cho những người công giáo latinh. Mới nhìn, thì những chi tiết này ít quan trọng, vì các nhóm thừa sai tại Alep cũng như ở các nơi khác tại Đông phương thường bé nhỏ. Tuy nhiên phải nhận rằng họ thực tình làm việc cho sự hiệp nhất các Giáo Hội, dầu những người chủ trương Hiệp nhất, đặc biệt người Melchite, giữ một thái độ độc lập cố chấp đối với phương thức hoạt động của các linh mục Pháp. Mỗi khi có dịp, các tu sĩ latinh cố gắng tiếp xúc với những kitô hữu không công giáo, bằng cách dạy họ những bài học về tôn giáo. Queyrot, vì Dòng Tên thừa sai được biết tới nhiều nhất trong thời gian đầu, đã mở một trường học vào năm 1644, tại Damas là thành phố đóng kín nhất. Nhờ ngôi trường

này ông đã tạo được một trung tâm Công Giáo Melchite trong tòa thượng phụ. Người ta muốn duy trì sự hướng dẫn tinh thần cho người công giáo Đông phương bằng cách lập nên những phong trào và hội đoàn theo kiểu Âu Châu. Chỉ một vài thừa sai có tư tưởng dung hòa hoạt động của họ với truyền thống của Giáo Hội Đông Phương. Nhiệt tình của thánh bộ Truyền Giáo mới được thành lập không đủ mạnh mẽ để thúc đẩy các linh mục Tây phương từ bỏ mặc cảm tự cao của họ tại Đông phương. Những người latinh thường coi các tu sĩ Đông phương là dốt nát, thiếu văn hóa. Một vài giám mục đã chấp nhận sự giúp đỡ tài chánh do các thừa sai can thiệp. Sự kiện này không làm gia tăng thế giá của người kitô hữu Đông phương. Những tường trình của các thủ lãnh trung tâm truyền giáo, hiện nay còn giữ được, đã vắn tắt cho biết: các trung tâm truyền giáo hy vọng sẽ chinh phục được các giám mục về cho Giáo Hội Roma. Dù sao vẫn là điều bất công nếu thổi phồng khía cạnh tiêu cực trong công việc của các vị thừa sai, hoặc tưởng rằng cố gắng latinh hóa của họ đã gây ra sự chống đối của hết mọi người Đông phương.

Sự bành trướng khuynh hướng chống người latinh trong môi trường Melchite có lẽ là hậu quả của chiến thuật mà các linh mục Pháp đã dùng, và của mối thất vọng vì các trung tâm truyền giáo không thực hiện được những điều lớn lao họ mong đợi; tuy nhiên, những tương giao bằng hữu và huynh đệ vẫn tồn tại giữa người latinh và người Melchite. Giữa các tu sĩ Phanxicô người Pháp có nhiều nhân vật nổi danh, có ý thức về nghĩa vụ của họ. Những khiếu nại bắt đầu trào về bộ truyền giáo vào giữa thế kỷ XVII, về vấn đề người latinh thích lui tới các thánh đường theo nghi lễ Đông phương. Những khiếu nại này miêu tả rõ hoàn cảnh lúc đó. Các sự việc này đi ngược lại với chính sách ủng hộ người latinh của Roma dưới triều đức Urbain VIII. Mặc dầu sau đó có những thay đổi, những khuynh hướng này vẫn tiếp tục bộc lộ, chẳng hạn lệnh cấm nhận lãnh các bí tích nơi linh mục công giáo ”Đông phương”. Với thời gian, lệnh cấm này trở nên quy luật chính thức và chỉ được hủy bỏ vào thế kỷ XX.

XX. FRANCOIS PIQUET. SỰ BÀNH TRƯỚNG ẢNH HƯỞNG CỦA PHÁP.

Còn hơn ở Constantinople, những thừa sai tại Syrie liên lạc chặt chẽ với các đại diện của vua Pháp, nên dễ biết lịch sử của các trung tâm truyền giáo qua hoạt động của các công sứ Pháp kế tiếp nhau. Francois Picquet (từ năm 1653) là người được biết tới hơn cả. Do ảnh hưởng cá nhân của ông với hoàng đế Thổ Nhĩ Kỳ, ông thành công đến nỗi làm cho người ta tin rằng những hòa ước giữa vua Pháp và hoàng đế Thổ Nhĩ Kỳ có một tầm mức quan trọng hơn là trong thực tế. Giai đoạn cuối cùng trong chức vụ của người Pháp có ý hướng tông đồ đáng lưu ý này, bắt đầu vào năm 1674: dầu không được huấn luyện đặc biệt, ông được Bộ Truyền Giáo thăng chức Giám Quản Tông Tòa tại Babylone và phong chức giám mục cho ông. Trái với những vị tiền nhiệm, đức cha Picquet thường xuyên lưu ngụ tại miền Thượng Mésopotamie; ngài làm việc đặc biệt cho những tín hữu thuộc nghi lễ Đông phương tại Syrie. Sự can thiệp của Picquet thật đặc biệt ở thời Louis XIV, khi nền ngoại giao trong đế quốc Ottoman nhất là tại Syrie trên bình diện tôn giáo, càng ngày càng mang đặc tính của Pháp. Sự suy yếu của phong trào Pháp hóa theo chủ trương của các trung tâm truyền giáo, làm xuất hiện những thay đổi kỳ dị trong chính sách đối ngoại của người Thổ Nhĩ Kỳ, và mỗi lần như vậy, làm giảm sút ảnh hưởng tôn giáo của Paris, cho dù ảnh hưởng này đã được đề cao quá đáng. Chính sách lớn lao của Istambul ít ảnh hưởng tại Cận đông. Những nhóm chống người latinh mỗi ngày một gia tăng áp lực. Đặc biệt tại thủ đô của những người chính thống áp lực này được coi như hậu thân của các lực lượng tin lành, cứ dội lên từng thời. Những thừa sai Dòng Tên và tu sĩ thuộc các dòng khác, là những người đầu tiên, kể từ thời vua Louis XIV, cổ võ phong trào Pháp hóa tại Syrie và Liban. Một hợp tuyển nhỏ và một bài nghiên cứu mới đây của J. Hajjar về *Những kitô hữu hiệp nhất tại Cận đông*, đã khẳng định điều này. Hơn nữa có những bài tường trình và những lá thư gởi cho sở lưu trữ chính thức, bày tỏ rõ ràng về lập trường đối với những Kitô hữu tại Đông phương và về khuynh hướng thân Pháp của họ. Một tu sĩ dòng Capucin tên là J.B. de Saint Aignan, vào năm 1670 viết cho Colbert rằng: *Những vị truyền giáo có thể tiếp tục công việc tông đồ của họ nhờ những quà tặng lớn của vị hoàng đế vô địch của chúng ta, hiện đang trì vị, mà chúng tôi tuyên chứng sức mạnh của ngài*...” Cha Nau, bề trên Dòng Tên cũng trong thời này, cũng viết: ”*Vinh quang và quyền lợi của Thượng Đế chính là nơi đây có những vị thủ lãnh các quốc gia Kitô phục vụ các thụ tạo của Ngài*”.

Quả thực, chủ trương Pháp hóa này làm cho phong trào chống người latinh gia tăng rõ rệt, trong khi những người theo phong trào Hiệp nhất không phải tất cả đều thân Pháp như những vị lãnh đạo các trung tâm truyền giáo đã tin tưởng.

XXI. THƯỢNG PHỤ EUTHYME II KARMI VÀ NHỮNG NGƯỜI KẾ VỊ ĐẦU TIÊN CỦA NGÀI.

Những nhà truyền giáo tới Alep gặp tổng giám mục nơi đây tên là Meletios Karmi, đã nói đến ở trên. Vị tổng giám mục này giao hảo với người latinh và Roma, từ khi thành lập Bộ Truyền Giáo. Nhiều lần Roma đã gởi cho ngài những tác phẩm về phụng vụ Hy Lạp, trong khi đó Meletios đã gởi cho đức hồng y Borgia bản dịch tu chính Ả Rập của những bản văn phụng vụ. Đây là tác phẩm quan trọng nhất của thời ấy khi mà tiếng Syriac, được dùng trong những nghi thức phụng tự cử hành trong các nhà thờ Melchite bị bỏ rơi hoàn toàn. Bản văn Ả Rập hiện thời mượn trong bản dịch của Meletios, được tu chính lại. Tuy nhiên, mãi năm 1634, khi ngài được bổ nhiệm thượng phụ tại Antioche dưới danh hiệu Euthyme II, thì Meletios mới biểu lộ trong một lá thư, lòng trung thành vô điều kiện với Giáo Hội Công Giáo. Ngài qua đời trước khi được Roma xác nhận (tháng giêng năm 1635), có lẽ ngài đã bị ám sát vì khuynh hướng theo Roma của ngài. Việc giải thích về cái chết đột ngột này do những nguồn tài liệu đúng đắn, nêu rõ đặc tính của thời đại. Sự chống đối đang dần dần lắng dịu thì Constantinople lại khêu lên ở khắp nơi. Sự kiện này cắt nghĩa thái độ nước đôi của các vị kế nhiệm Euthyme II. Những tương giao giữa Euthyme III và Makarios III Zaim với những người Pháp xuôi xắn đến nỗi những bản bá cáo của các thừa sai làm cho người ta có cảm giác rằng các thượng phụ Melchite tại Syrie nhất trí về vấn đề hiệp nhất, nhưng họ không dám đi đến giai đoạn quyết định. Tuy nhiên cần phải xét xem quan niệm về hiệp nhất của họ có cùng quan niệm của các tu sĩ latinh hay không. Chính Meletios Karmi, người tự nhận là Công Giáo, chỉ xác nhận bằng văn tự sự hiệp nhất của ông với Giáo Hội Roma sau khi đã được phong chức thượng phụ (có lẽ ông không dùng công thức đã được Bộ Truyền Giáo quy định ở thời ấy). Khó có thể cho rằng Makarios III có cùng quan điểm về hiệp nhất. Vì trong khi các thừa sai và Bộ Truyền Giáo trông đợi ông tái thiết sự hợp nhất của Giáo Hội Melchite tại Antioche, và gởi qua trung gian Picquet, công sứ Pháp tại Alep, cho đức giáo hoàng một lá thư tuyên bố nhìn nhận ngài như "Giám mục thượng phẩm của Giáo Hội Chính Thống", thì Makarios III lại góp phần vào những tranh tụng bùng nổ tại nhiều tòa thượng phụ chính thống, trong thời gian dài, khi ngài tại chức. Ngài chết vào năm 1672 với rất nhiều luyến tiếc của người công giáo cũng như ngoài Công Giáo. Tuy nhiên, người ta không thể nhận rằng ngài đã đưa giáo phận đến hiệp nhất hoàn toàn. Sau này các sử gia tố cáo ngài quá bộp chộp, nhì nhằng nước đôi.

XXII. SỰ CHIA RẼ TẠI GIÁO PHẬN ANTIOCHE.

Tiếp theo cái chết của Makarios là mười năm xáo trộn. Giữa những xáo trộn ấy, người Hy Lạp lần đầu tiên giữ một vai trò quan trọng. Đó là triệu chứng có sự suy thoái về ảnh hưởng của các linh mục Pháp và của đường lối ngoại giao Pháp. Năm 1682, Néophytos, người được Constantinople bảo trợ, phải từ chức để chỗ cho một ứng viên địa phương là Cyrille V Zaim. Hoàn cảnh lúc ấy đã khác hẳn: trong nhiều thập niên, không còn là Constantinople nữa, nhưng chính Bộ Truyền Giáo ảnh hưởng tới những môi trường Melchite. Ít lâu sau cuộc phong chức Cyrille, một nhóm nhỏ người Syrie khác đã đề cử ứng viên của họ lên chức thượng phụ. Đó là Athanase III Sabbas, một nhân vật ít quan trọng nhất của thời này. Ông là tu sĩ dòng thánh Sabbas gần Jérusalem. Ông có nhiều bạn hữu là tu sĩ Phanxicô và ông được lãnh sự Pháp nâng đỡ. Năm 1687, Athanase gởi tới đức giáo hoàng Innocent XI, bản tuyên xưng Đức Tin của ông. Việc đức giáo hoàng nhìn nhận ông là thượng phụ và chuẩn cho ông tất cả những bất hợp luật đã vi phạm trong cuộc bầu cử của ông, không đủ giúp ông bảo tồn chức vụ này. Không bận tâm tới Roma, hai thượng phụ ký hợp đồng: Athanase chịu ở tòa Alep nhưng sẽ kế vị Cyrille khi ông này qua đời. Bộ Truyền Giáo hủy bỏ hợp đồng này và Roma tiếp tục nhìn nhận người công giáo Athanase như thượng phụ. Nhưng Cyrille nhất định đòi chiếu theo hợp đồng và Bộ Truyền Giáo bắt buộc phải tìm cách che chở việc quản trị các trung tâm hiệp nhất bằng phương thế khác. Năm 1701 giám mục Sidon tên là Euthyme Saifi, từ hai mươi năm giao hảo với Tòa Thánh vốn giữ chức giám quản tông tòa nơi những người công giáo Melchite trong giáo phận Antioche. Do nhiệt tình thúc đẩy, Euthyme tin rằng phải thay đổi những lề lối phụng tự cổ truyền và kỷ luật Giáo Hội. Việc latinh hóa này dĩ nhiên gây ra nhiều chống đối nơi hàng giáo sĩ không chịu hiệp nhất, và Roma nhân đấy đã khiển trách ông.

Việc phong chức của Euthyme Saifi đã thuộc về lịch sử thế kỷ XVIII. Cho dù triều đại thượng phụ của ngài chỉ có tính cách chuyển tiếp, phần cuối của một giai đoạn lịch sử tại Antioche đáng được đề cập tới.

Hoàn cảnh thay đổi hoàn toàn khi vị lão thành Cyrille V gởi tới Roma bản tuyên xưng Đức Tin của ông qua trung gian một người bạn Pháp. Lúc đó Bộ Truyền Giáo muốn ổn định tình thế nên đã chấp nhận sự từ chức của Athanase III, và nhìn nhận quyền của Cyrille. Nhưng hơn 20 năm sau, Athanase bất ngờ rút lại việc từ chức của ông và hai vị thượng phụ hiệp nhất lúc đó tranh nhau ngai tòa. Năm 1720, Cyrille qua đời và Athanase được nhìn nhận một lần nữa. Do đó tình thế được tạm

thời giải quyết. Nhưng mối lo âu những năm dài bất định vẫn còn tồn tại và không thể đặt vấn đề phát triển tinh thần Hiệp nhất. Sau khi Athanase III qua đời (1724), giáo phận Antioche bị chia rẽ hoàn toàn và không bao giờ tìm lại được sự hiệp nhất trọn vẹn nữa.

Nhân dịp các xáo trộn đang lan tràn, những người thuộc phái Hiệp nhất thúc đẩy Damas chọn ngay một ứng cử viên bất ngờ người công giáo tên là Séraphin Tanass (thượng phụ Cyrille VI) cháu của Euthym Saifi. Ông được phong chức và đặt làm thượng phụ sau khi người ta đã phải vất vả tìm được ba vị chủ phong. Nhưng thượng phụ Constantinople, trong lúc đó đã làm cho hoàng đế Thổ Nhĩ Kỳ chú ý tới chính sách của Giáo Hội tại Syrie, một tuần sau đã phong chức cho Sylvestre người đảo Chype (Jérémie III) theo lời đề nghị của người Melchite tại Alep, là người theo truyền thống chủ trương chính sách Hiệp Nhất Giáo Hội. Thượng phụ này là người thân tín của Athanase III, có lẽ đã được chỉ định kế vị ông. Tình hình trở nên bấp bênh, nền ngoại giao Pháp đã bỏ cách xử thế cũ và chính thức đứng về phía Sylvestre, là người chống đối ra mặt phong trào Hiệp Nhất Giáo Hội, trong khi mãi 1730, Roma mới chính thức nhìn nhận Cyrille VI.

Bài trình bày ngắn gọn về tình hình chung quanh những năm 1700 có thể gây hiểu lầm rằng sự Hiệp Nhất Giáo Hội trong giáo phận Antioche đã bị tổn thương trầm trọng, vì những xáo trộn giữa hàng giáo sĩ cao cấp nhất đã gây liên lụy đến nội bộ các cộng đồng. Nhưng lại có một loại hiệp nhất mới dựa trên những căn bản khác, gây nhiều rạn nứt trong môi trường Melchite. Sự hợp nhất này bộc lộ mạnh mẽ hơn điều người ta dự tính, sau những can thiệp của Athanase, chính ở triều thượng phụ Cyrille V mà nhiều giám mục chân thành đã gởi bản tuyên xưng Đức Tin của họ tới Roma; rồi sau những biến cố năm 1724, một số khá đông những người Đông phương cương nghị đã thực sự phục vụ cho sự Hiệp Nhất Giáo Hội. Những tu viện Công Giáo Melchite giúp rất nhiều cho việc Hiệp Nhất Giáo Hội, trong đó có tu viện nhà mẹ Choueir tại Liban, thành lập năm 1697 do một vài tu sĩ Balamend gần Tripoli; và từ năm 1711, dòng truyền giáo Saint Sauveur, do Euthyme Saifi thành lập. May là những cộng đồng tu sĩ công giáo ấy đã được thành lập trước khi tổ chức một Giáo Hội thống nhất. Ngay từ đầu các tu sĩ ấy đã đóng vai trò quan trọng. Như vậy, theo những truyền thống tốt đẹp của Đông Phương và mặc dầu có nhiều khó khăn, đời sống tu trì đã phát triển, đó là mối hy vọng cho những thực hiện sau này.

CHƯƠNG XII

CÁC GIÁO HỘI THEO NGHI LỄ BYZANTIN TẠI XỨ CÁC DÂN TỘC SLAVES ĐÔNG PHƯƠNG.

I. HOÀN CẢNH CHÍNH TRỊ VÀ GIÁO TRIỀU Ở THẾ KỶ XV.

Trước công đồng Florence, các giáo phận của người Slaves đông Phương gồm một vùng riêng, chỉ những nhà cai trị Hy Lạp và những người Tây Phương láng riềng biết đến mà thôi. Ngược lại, vào thế kỷ thứ XV, cộng đoàn kitô ở các nơi khác bắt đầu lưu ý đến sự phát triển chính trị và giáo ở Lemberg, đại diện cho vị sứ thần Tòa Thánh và là bạn cũ của giám mục chính Giáo Triều của phần đất Âu Châu Đông Phương ấy. Về phương diện chính trị, trọng tâm của nước Russia (nguồn gốc của nước Nga) mà trục Bắc Nam đi từ Novgarod đến Kiev, di chuyển về trung tâm của nước này. Công quốc nhỏ bé Moscou sẽ đóng một vai trò có ưu thế ngay khi nền thống trị của người Tartare (Mông Cổ Thổ Nhĩ Kỳ) suy yếu đi. Sự bành trướng lớn lao thứ nhất của họ là thời đại Ivan III (1462-1505); về sau đất đai ấy sẽ trở thành đế quốc của những người Romanov đầu tiên, mà Âu Châu sẽ gọi là Moscovie trong một thời gian dài. Danh xưng "Russie" thực tế hơn, dịch từ chữ Russia, được dùng chính thức dưới triều vua Pierre le Grand, để cho tất cả đất đai của nước "Russia".

Vào khoảng cuối thế kỷ XV, biên giới Tây Nam của đế quốc Moscovie cho gần tới trung lưu của sông Dniepr. đất đai của nước Russie Blanche (Bạch Nga) và của nước Petite Russie (Tiểu Nga) gần như sáp nhập hoàn toàn vào lãnh thổ công tước Lituanie. Từ 1386 miền này được mở rộng ra về phía Nam, theo chính sách của triều đại thời ấy, và liên minh chặt chẽ với vương quốc Ba Lan đến độ sau 1569, miền ấy, trên thực tế, thuộc về nước Balan. Cho cuối thế kỷ XVIII, vào lúc có sự phân chia nước Ba Lan, tất cả những giáo phận byzantins của lãnh thổ Lituanie cũ mới thuộc về đế quốc Nga. Những giáo phận đông Phương ở Galicie (gọi theo thành phố của tòa giám mục Halytsi, ở Tây Nam

của vùng Lwberg hay Lwow) thuộc về nước Ba Lan từ thế kỷ XIV, lúc này sáp nhập vào lãnh thổ nước Áo. Đi đôi với cái cảnh trí rất phức tạp này còn có một danh mục rối ren, đôi khi được Giáo Hội xử dụng. Trong những tài liệu Roma từ Rutheni (dân của nước Russia) thường được dùng vào thế kỷ XVII, trong những hồi ký viết về các cuộc hành trình, để chỉ người Russia (Nga) ở Moscovie. Về sau từ ấy mỗi ngày trở thành phức tạp và mơ hồ hơn, để chỉ những người công giáo Slaves theo nghi lễ Đông Phương của miền Pologne - Lituanie và các vùng lân cận. Tên gọi "Ukraine" được dùng về sau để chỉ các nước khác nhau ở các biên giới. Vào thế kỷ XVII danh từ ấy dành riêng cho lãnh thổ giới hạn không rõ ràng của nước Petite Russie. Từ ngữ Ukraine được dùng rất muộn về sau (1).

Chắc chắn là những bang giao thay đổi không ngừng, và hầu như luôn luôn căng thẳng, giữa miền Moscovie và miền Pologne - Lituanie không cắt nghĩa được tất cả mọi va chạm tự ái về tn giáo cứ tái hiện theo định kỳ. Một quan niệm chính xác về hoàn cảnh chính trị và địa lý điều cần thiết để hiểu ít ra một vài cuộc xung đột quan trọng đã nảy sinh trong lòng Giáo Hội.

Vào thời kỳ công đồng Florence và từ hơn một thế kỷ, các giáo chủ Kiev nói chung thường đặt nhiệm sở tại Moscou. Là những người kế vị hợp pháp của các vị giáo chủ đã đóng ở tòa xưa nhất của nước Russie (Nga), họ còn giữ tước hiệu truyền thống. Nhưng nếu tất cả các giáo phận của người Slaves ở Đông Phương trên nguyên tắc đều ở dưới quyền của họ thì trên thực tế không phải như vậy. Người ta còn ghi nhận: trong lãnh thổ Lituanie, có nhiều giáo phận ở các tỉnh đã được thành lập vào thế kỷ XIII mà không có sự thỏa thuận của Constantinople. Những tàn tích của các giáo phận này, hoặc được coi như những dấu vết của những tòa không còn nữa, hoặc được kể là một nhân tố quan trọng trong việc thành lập những thể chế của Giáo Hội qui nhất (với Roma). Đồng thời, chúng là một lý do căng thẳng giữa giáo dân Chính Thống ở Pologne-Lituanie và Giáo Hội ở Moscou.

Không cần biết rằng các kitô hữu sống trên những lãnh thổ Nga, mà vào thế kỷ XV thuộc về lãnh thổ Lituanie, có nhớ hay không rằng: vào thời kỳ thứ nhất của Kitô giáo ở Kiev, các biên giới về phía Đông và phía Tây không được hoạch định rõ ràng. Những người latinh và những người Slaves theo nghi lễ Byzantin sống bên cạnh nhau đã quen với sự sống trà trộn ấy. Về sau, người ta còn thấy những ảnh hưởng latinh gốc Ba Lan ngay tại những môi trường kỳ thị Công Giáo. Chẳng hạn, thần học ở Kiev vào thế kỷ XVII đã chịu nhiều ảnh hưởng của Ba Lan. Vào thế kỷ XV, những kitô hữu của cả hai nghi lễ sinh sống trên những lãnh thổ nằm giữa lãnh thổ Lituanie xưa và lãnh thổ Moldavie còn xa lạ nhau hơn những người ở hai bên bờ vịnh Adriatique. Mặc dù tính tự tôn mặc cảm của người latinh đã biểu lộ ra trong những sắc lệnh của các vị giáo hoàng Innocent III và Innocent IV, người Ý còn nhớ đến địa vị quan trọng lịch sử của ngành byzantin trong cộng đoàn kitô hữu.

Hoàn cảnh ở Ba Lan, giống như hoàn cảnh trong nước của dòng họ Habsbourg, thì hoàn toàn khác. Nếu dân chúng và hàng giáo sĩ cấp dưới vốn có óc khoan dung tự nhiên nào đó thì trái lại những người lãnh đạo và các vị giám mục không sẵn sàng chấp nhận chính sách thông cảm đối với những kitô hữu Slaves theo nghi lễ Byzantin. Nhiều thế kỷ trôi qua, trước khi những người trong phong trào đại kết chứng minh rằng: tất cả lịch sử của thời Trung Cổ không cho thấy một dấu hiệu nào chứng tỏ Giáo Hội ở Kiev đã cố ý đứng về phía các Thượng Phụ vào lúc quý vị này đoạn giao với Rome. Thời ấy, những người latinh sống trong vùng coi đó như một thái độ ly khai.

Hơn nữa, ý thức về tính ưu việt latinh của người Ba Lan tăng lên không ngừng kể từ khi quốc gia vượt qua mọi chướng ngại và thành một nước độc lập, hướng về phía Tây Đức. Việc latinh hóa Giáo Hội là một trong những hậu quả quan trọng.

Cho đến giữa thế kỷ thứ XI, mới có hàng giáo phẩm "Slave-romanie" bên cạnh hàng giáo phẩm latinh. Mãi về sau, trong miền Cracovie người ta còn duy trì những nghi lễ bằng tiếng Slaven Tây Phương, đến từ Bohême và giống như nghi lễ bằng tiếng glagolithique ở Croatie. Người ta cử hành

thánh lễ bằng ngôn từ phụng vụ quen thuộc, tiếng của những người kitô hữu theo nghi lễ byzantin của nước Russia xưa. Vào khoảng 1400, nghi lễ đó được phát triển một lần cuối cùng, làm ngăn trở mọi chương trình thống nhất phụng vụ với những người latinh không phải dân Slave. Trong nhiều thế kỷ, những sử gia Ba Lan tuyệt nhiên không biết gì về nền văn chương đó trong lịch sử của họ (2). Cũng như vấn đề chính trị, các ý niệm về mối tương quan nhân chủng, giữa những người Ba Lan và những người Slaves láng giềng, không ảnh hưởng gì trên Giáo Hội. Có sự đối lập giữa những người Ba Lan và những người không phải Ba Lan, hay trên bình diện tôn giáo, giữa những người latinh được xác nhận là Công Giáo và những người khng phải latinh.

Đàng khác, hoàn cảnh đó tán trợ việc Ba Lan hóa liên tục, song song với việc latinh hóa có lợi cho giới quí tộc nắm quyền cai trị: không có giai cấp trung lưu ở Galicie và trong những lãnh thổ về phía Đông của nước Ba Lan, và như vậy giai cấp quí tộc có nhiều ưu thế. Hơn nữa số những giáo phận không theo nghi lễ Đông Phương giảm sút đi. Những cộng đoàn quy nhất (uniates) được thành lập vào cuối thế kỷ XVI ở Ba Lan và trong những nước thuộc dòng họ Halsbourg, hãy còn chậm tiến. Những người công giáo chân thành ấy thường bị chính quyền và cả các giám mục latinh đối xử như những công dân và người công giáo hạng hai (trường hợp này sẽ còn thấy dưới thời vua Francois Joseph ở Hongrie, và ở nước cộng hòa Ba Lan dưới thời Pilsudski!). Vào thế kỷ XVII, ở Lituanie những người chính thống giáo cương quyết tranh thủ cho được những qui chế khả quan hơn những qui chế của những người quy nhất tại Ba Lan.

Trong những công quốc nhỏ bé, cấu thành trung tâm sẽ là nước Moscovie sau này, Giáo Hội lệ thuộc Constantinople cho đến nỗi các giáo chủ được các thượng phụ bổ nhiệm đều là người Hy Lạp, trừ một vài ngoại lệ, và những trách móc xưa kia của người Hy Lạp chống lại người latinh luôn được khơi dậy tại Moscavie. Ngay trước 1300 người ta đã dịch cuốn sách hy lạp, tựa đề *Pedalion* (quy tắc tôn giáo và chỉ thị) ra tiếng Slave (Kormtsjaja kniga), chứa đựng nhiều đoạn chống Tây Phương. Nhưng vào thời đó, bản văn ấy chỉ được một số nhỏ người biết đến mà thôi. Những người latinh hay "Francs" trong cuộc viễn chinh lần thứ tư của Thập Tự quân đã trở nên kẻ thù thật sự của người Hy Lạp. Những người Slaves ở phía Đông cũng biểu lộ sự chống đối như thế đối với những người Đức và Thụy Điển đến xâm chiếm, họ cũng là những người latinh bị công tước Alexandre Newoky đánh bại vào khoảng giữa thế kỷ XIII. Theo sau thời kỳ xâm chiếm ấy, dưới thời Tartare, có sự đoạn giao về mọi mặt giữa Moscovie và Tây Phương. Bầu khí chống latinh đã không biến mất, mà những sự xích mích truyền thống lại tái hiện nhiều hơn, vì lý do chính trị chứ không phải vì vấn đề giáo lý. Chỉ dưới thời Photius (1408-1431) khi hiệp ước liên minh giữa vị giáo chủ và vị công tước ở Moscou được ký kết, thái độ chống Tây Phương cũng là chống latinh, đã thành một hệ thống. Mạnh dạn vì đã trở nên quan trọng, Moscou giữ thế thủ đối với những người ngoại quốc, đối với tôn giáo và văn hóa của họ, một sự chống đối kiên trì trong suốt thời kỳ chúng ta đang học hỏi. Trong khi ấy thì chính sách của những nhà lãnh đạo lại cởi mở để đón nhận những sự cầu thân của Tây Phương. Cũng vào thời kỳ ấy, người anh hùng Alexandre Newsky được tôn sùng như một vị thánh của quốc gia.

Giáo Hội Moscou đã giữ một vai trò quan trọng trong sự thống nhất của vùng Moscovie. Như một quốc gia, Moscou ý thức về vai trò quan trọng của mình, cương quyết bảo tồn niềm tin tưởng đã có từ thời Tartare, và tự thấy có sứ mệnh bảo vệ Chính Thống Giáo. Vấn đề này đã được phổ biến trong những tác phẩm tán dương người Slave vào thế kỷ XIX. Các tác giả thường diễn tả các truyền thống chính đáng của cộng đoàn kitô Nga, cách họ cắt nghĩa đơn giản về Thánh Kinh và tình yêu đầy lòng khoan dung của họ, tránh xa những phiền toái về giáo luật và về thần học, không thích hợp với Chính Thống Giáo Hy Lạp theo nghi lễ byzantin. Đó là những nét đặc thù của Chính Thống Giáo Nga, nhưng đừng nên xem đó như những tính chất quyết định. Lịch sử của việc tổ chức bên ngoài Giáo Hội và lịch sử của những trào lưu tôn giáo tại nước Russie Moscovite phức tạp hơn nhiều, đầy những căng thẳng gây nên do sức ép của nhiều thay đổi liên tục và khó xác định. Vào thời kỳ chúng ta đang

khảo sát, có hai cuộc tranh luận lâu dài đã bùng nổ. Người ta gọi đó là cuộc tranh luận của "Nil de Sora và Joseph de Volokolamsla" vào thế kỷ XVI, và cuộc tranh luận của "những người có đức Tin cũ" và những người theo phe thượng phụ Nicone vào thế kỷ XVII. Trong cả hai trường hợp, những người đại diện cho chính quyền Nga được thần tượng hóa bởi những người ái mộ dân Slave thua cuộc, còn những nhà lãnh đạo của Chính Thống Giáo Nga lại được suy tôn bởi những người thắng cuộc

II. KHAI SINH TỔNG GIÁO PHẬN MOSCOU.

Isidore, giáo chủ ở Kiev, người gốc Hy Lạp và không biết nói tiếng địa phương. Khi vị giáo chủ này đến nhiệm sở Moscou sau công đồng Florence không bao lâu, và muốn thi hành sắc lệnh có liên quan đến công cuộc thống nhất, ngài bị công tước Basile II hạ ngục. Ngài thoát được, có lẽ nhờ sự tiếp tay nào đó, và chạy qua một lãnh thổ khác. Dù có nhiều giám mục theo nghi lễ Đông Phương ở Pologne-Lituanie sẵn sàng đón nhận Isidore như vị giáo chủ của họ, ngài cũng không thể lưu lại ở Lituanie được, bởi vì giáo hoàng Eugène IV và công đồng thống nhất không được lòng những người latinh. Casimir, vị vua trẻ và là công tước trình bày vụ này lên ngụy giáo hoàng Félix V. Isidore đi Rome và ở đấy cho tới khi chết vào năm 1463 sau khi đã hoàn tất nhiều sứ vụ (nhưng không phải ở xứ sở những người Slaves Đông Phương).

Khi chống đối Isidore, Basile II muốn gạt ra khỏi công quốc của mình và ra khỏi Giáo Hội mọi can thiệp nguy hiểm của ngoại quốc. Vị công tước này được hàng giáo sĩ và dân chúng ủng hộ. Họ xem những ảnh hưởng Tây Phương như là một mối nguy hiểm cho Chính Thống Giáo. Sự đối kháng với người Hy Lạp mỗi ngày một gia tăng và tạo sức ép trên thái độ của Basile II. đàng khác, Isidore, người ngoại quốc, đại diện phe Hy Lạp, đã bị tình nghi dưới thời Photius, vị tiền nhiệm của ngài, vị này công khai ủng hộ lập trường thân Tây Phương latinh. Ở Moscou, người ta biết rằng: trước công đồng Florence, Isidore, đặc sứ Hy Lạp ở Bâle, đã được thượng phụ Joseph bổ nhiệm giáo chủ để chuyên lo việc thống nhất mọi người đang mong đợi. Sự tuyển chọn ấy đã làm hụt chân Jonas di Riazan, ứng cử viên vào chức vị ấy trước Isidore từ lâu.

Sau vài năm rối loạn về chính trị, năm 1448, Basile II triệu tập một hội nghị với mục đích bầu Jonas làm giáo chủ, không có sự thỏa thuận của thượng phụ. Ai cũng biết, đây là sự vi phạm luật của Giáo Hội. Vào năm 1458, khi đối phương của công cuộc thống nhất thắng thế tại Constantinople, lập tức công tước và các giám mục tìm cách liên hệ lại với thượng phụ. Trên thực tế, hành động trong năm 1448 chống lại thượng phụ Grégoire Mammas và Isidore chính là muốn tỏ thái độ từ chối sự thống nhất với Rome. Đó là lần thứ nhất một Giáo Hội Slave Đông Phương từ bỏ mọi liên lạc với Rome bằng một hành động tích cực. Sự chống đối Tây Phương, không những khẳng định việc đoạn tuyệt với thượng phụ, mà theo Basile và Jonas, còn là phương cách làm cho ưu thế của Moscou, thời đó còn bấp bênh, trở thành hiển nhiên và mạnh mẽ. Như vậy, Tây Phương nguy hiểm được đồng hóa với Ba Lan và với Lituanie đã bị Ba Lan hóa. Tuy nhiên, đừng so sánh sự căng thẳng của thời kỳ chúng ta đang lưu tâm đến ở đây với sự căng thẳng giữa người Nga và người Ba Lan trong thế kỷ XIX. Những mối quan hệ giữa hai bên thay đổi liên tục cho tới những thời kỳ xáo trộn đầu thế kỷ XVII, và sự chống đối giữa Công Giáo và Chính Thống Giáo bấy giờ chưa có những hậu quả như chúng ta sẽ thấy về sau.

Vừa đầy một năm sau hội nghị 1448, đã có một sự đổi chiều bất thường về chính trị: Casimir ký kết hiệp ước với công tước ở Moscou. Theo đó, đôi bên mặc nhiên thỏa thuận để cho Jonas yên ổn và tiếp tục giữ chức vụ giáo chủ tại Lituanie và Galicie, bên cạnh các kitô hữu theo nghi lễ Đông Phương. Hai năm sau, vị giám mục latinh ở Wilno, chưởng ấn của Casimir, phê chuẩn thỏa hiệp này bằng một tài liệu viết tay. Jonas bổ nhiệm các đại diện của mình. Một giám mục trước kia được Isidore truyền chức, nay trở về chịu quyền của Jonas. Không có một thành phần nào trong các hàng

giáo phẩm Đông Phương ở Pologne-Lituanie có đủ uy tín làm cho tinh thần của công đồng Florence thắng thế. Tuy nhiên, Casimir và những người theo phe ngài công nhận giáo hoàng Nicolas V, nhưng họ vẫn đay ghét công đồng thống nhất của giáo hoàng Eugène IV, và vẫn nghi kỵ mọi hình thái byzantin của cộng đoàn kitô hữu.

Vài năm sau, tình thế thay đổi hoàn toàn. Rome có dự định bổ nhiệm một giáo chủ công giáo ở Kiev, để cuối cùng cứu vãn công trình thống nhất. Casimir ủng hộ dự án đó. Grégoire II, bạn cũ của Isidore, được bổ nhiệm làm giáo chủ Kiev. Ông đã từ bỏ mọi chức vụ khác. Việc bổ nhiệm ấy có những hậu quả quyết định đối với Giáo Hội Moscovie.

Vị tổng giám mục mới được mọi người đón nhận ở Pologne-Lituanie. Một vài giám mục trong miền Moscou cũng quy thuận quyền của ngài, bởi lẽ chính ngài trước kia đã được thượng phụ Grégoire Mammas truyền chức giám mục. Casimir thúc dục công tước Basile (không vì mục đích thuần túy tôn giáo) vận động cho dân Moscovie thừa nhận đức Grégoire làm giáo chủ, thay thế Jonas được chọn lựa bất hợp pháp. Về phía ngài, Grégoire có thể đề cao tính cách hợp pháp của mình, vì đây là điểm quan trọng ở Đông Phương. Nhưng lập tức tại Moscou, người ta quyết định dứt khoát chống lại sự bổ nhiệm Grégoire. Công tước và giáo chủ của ông thật sự không vận động gì nhiều để được thượng phụ đang vô cùng bối rối thừa nhận Jonas. Nhưng hội nghị tôn giáo ở Moscou vào mùa thu 1459 quyết định tránh khỏi ách của Constantinople ngay cả trên lý thuyết. Jonas và những người kế vị được tuyên bố là giáo chủ hợp pháp miễn là được công tước chuẩn nhận. Còn Grégoire, kẻ "lạc giáo", vị đại sứ của giáo hoàng, không có quyền được hưởng phẩm tước ấy. Lần này, các giám mục hiện diện (các giám mục ở Novgorod và ở Tver vắng mặt) đã thừa cơ bày tỏ mọi công phẫn đối với Roma. Đàng khác, vấn đề sửa đổi các quan hệ với Constantinople được đặt ra, và có những lời tuyên bố rõ ràng rằng: thành phố ấy đã bị mất, nên vai trò của nó cũng chấm dứt, bởi vì những người Hy Lạp đã bỏ rơi giáo lý của Chính Thống Giáo. Đó là nguồn gốc chủ đề được khai triển về sau: "Moscou, Rome thứ ba, thay thế Constantinople". Vị kế ngôi Jonas là người thứ nhất mang chức "giáo chủ Moscou".

III. GIÁO HỘI THEO NGHI LỄ BYZANTIN Ở POLOGNE-LITUANIE CHO ĐẾN HỘI NGHỊ THỐNG NHẤT Ở BREST

Grégoire II, được gọi từ lâu là tổng giám mục ở Kiev" và, theo truyền thống, vị tổng giám mục trong toàn nước Nga, tiếp tục điều khiển hàng giáo phẩm và hàng giáo sĩ ở Đông Phương, trong những lãnh thổ thuộc về Lituanie và thuộc về Galicie ở Ba Lan. Có lẽ ngài đã nâng đỡ về mặt tinh thần phương án đáng tiếc của Casimir, muốn sáp nhập Novgorod và Tver vào Lituanie, là những vùng sau đó ít lâu, đã được Ivan III đặt hẳn dưới quyền của Moscou. Mưu toan Grégoire muốn mở rộng vùng ảnh hưởng của tổng giáo phận không đạt được kết quả. Tuy nhiên, người ta có thể ngạc nhiên khi thấy Grégoire II đã chiều theo ý muốn của Casimir mà tỏ thái độ cứng rắn đối với Moscou. Casimir đã buộc ngài xin với thượng phụ Constantinople công nhận chức vị giáo chủ của mình. Dionystos, thượng phụ Constantinople, đã cho ngài được mãn nguyện. Mặc dù có những quan hệ thân thiện giữa Grégoire và thượng phụ Constantinople, Rome không bao giờ nghi ngờ sự trung thành của ngài trong công trình thống nhất. Không kể đến nguồn gốc chính trị, những mối liên hệ ấy có lẽ hợp với quan điểm của công đồng thống nhất Florence, là luôn tôn kính thượng phụ Constantinople, sự tôn kính đòi buộc bởi chính giáo luật, sự tôn kính đương nhiên của những người Slaves theo nghi lễ Byzantin sống ngoài lãnh thổ Moscovie (đi khi chống lại Moscou). Đó là thái độ của những người theo phong trào thống nhất, trong thế hệ đến sau Florence.

Grégoire II không thành công trong việc thực hiện ở Pologne-Lituanie những dự định của công đồng Florence. Theo điều chúng ta hiểu biết về những hoạt động của những người kế vị đức grégoire, chúng ta có thể nói: các ngài đã kiên trì trung thành với Giáo Hội Tây Phương. Mãi một thế kỷ rưỡi sau công đồng Florence, tại hội nghị thống nhất Brest-Litowsk, vị tổng giám mục Kiev mới làm tròn

vai trò mà các giáo hoàng Calixte III và Pie II đã chỉ định cho ngài ở nước Đại Ba Lan. Trước thời kỳ đó, thiếu những điều kiện chủ yếu để thành công.

Sau khi Grégoire tạ thế (1472), tổng giáo phận Kiev trở thành bàn đạp giúp vua Casimir và con trai của vua là Alexandre, thực hiện những mục tiêu chính trị: việc xác nhận sự chọn lựa Siméon, người kế vị thứ hai của Grégoire, họ chỉ xin Constantinople, chứ không xin Rome. Và tục lệ này được coi là hợp lệ cho đến cuối thế kỷ XVI. Tuy nhiên, mấy vị tổng giám mục, kể cả Jonas II (1502-1507), vẫn muốn hiệp nhất với Roma. Do đó mãi về sau tổng giáo phận mới thực sự được gọi là Chính Thống, cho dù vẫn có một cách xử thân thiện nào đó với Roma. Trong thời kỳ khó khăn thứ nhất, Roma dường như đã quên Giáo Hội Hiệp Nhất ở Pologne-Lituanie. Sau giáo hoàng Pie II, Roma quan tâm đặc biệt đến việc thân thiện với Moscovie là đồng minh cần thiết để chống lại quân Thổ Nhĩ Kỳ. Sự thống nhất Giáo Hội lúc ấy có hy vọng thực hiện được. Đức giáo hoàng Sixte IV còn đích thân thu xếp hôn lễ cho công tước Ivan III, góa vợ, cưới công chúa Hy Lạp Zoé Paléologne (Sophie tại Russie). "Hôn lễ ủy quyền" (mariage par orcuration) đã ký kết tại Roma năm 1472. Nhưng không có một thành quả hiệp nhất nào như đã mong ước, ngoài việc công tước Ivan III coi đó như một thắng lợi mới về chính trị. Dầu vậy, sự tiếp xúc ấy là khởi điểm cho nhiều liên lạc khác sẽ có dưới thời những người kế vị Ivan. Roma tìm cách chinh phục Moscou theo những dự án viễn chinh tôn giáo của mình; Moscou xin Roma cung cấp cho nhiều kiến trúc sư và nghệ sĩ. Năm 1561, vào thời gian cuối cùng của công đồng Trente, đức giáo hoàng Pie IV đã gởi thư mời vua Ivan IV đến dự, nhưng vô hiệu quả. Về sau sẽ có vấn đề tiếp xúc giữa Ivan IV và Vatican trong những năm 1581-1582.

Những liên hệ giữa Roma và tổng giáo phận Pologne-Lituanie suy giảm rất nhiều trong tất cả thời kỳ chuyển tiếp này. Misail Prutsky, giáo chủ công giáo được mọi người tín nhiệm, là người kế vị đầu tiền của Grégoire. Cùng với mấy tu viện trưởng và nhiều người quí tộc Lituanie, ông đã đệ một lá thơ sang đức giáo hoàng Sixte IV. Nội dung của lá thơ gồm bản tường trình về công đồng Florence và nhiều lời ta thán về những người latinh ở Pologne. Người ta không biết bức thơ ấy có được phúc đáp hay không. Lá thư phản ảnh những vụ căng thẳng vào thời đó giữa người latinh và người chính thống giáo, giữa người công giáo thuộc các nghi lễ khác nhau. Vào năm 1501, khi tổng giám mục Joseph Bulgarynowitch chưa được giáo triều biết đến chính thức, gởi một thư cho đức giáo hoàng Alexandre VI để xin được nhìn nhận vào cộng đoàn của Giáo Hội Roma cũng nhắc lại mấy điều trách móc. Mưu toan ấy bị ngăn chặn bởi những lời bóng gió của các người latinh Ba lan và Lituanie, họ chống lại người đồng bang chính thống giáo của họ: họ khẳng định rằng bí tích rửa tội và bí tích xức dầu do những người Hy Lạp cử hành đều không thành, và đây là điều mà tổng giám mục Misail đã bác bỏ 25 năm trước. Nhưng trái lại, các tu sĩ Phanxic ở Ba Lan chủ trương rằng "các bí tích ấy hiệu lực". Những nhà thần học quá hăng ở Cracovie không biết đến Florence theo truyền thống, là những phát ngôn viên chính của phe chống đối, giống như trong các thập niên trước (3). Người ta ngạc nhiên thấy rằng Roma, thay vì nhận định những kết luận thực tiễn của công đồng Florence, lại đưa toàn thể các vấn đề ra cứu xét kỹ lưỡng, rồi đức Alexandre VI công nhận các bí tích nói trên có hiệu lực. Cho dù có quyết định ấy, những bàn cãi về bí tích xức dầu theo nghi lễ Đông phương còn được khơi lại nhiều lần bởi các nhà thần học latinh cho đến thế kỷ XVIII, trong khi những luật phụng vụ Roma cấm cử hành nhiều lần bí tích xức dầu cho một người. Riêng về điểm này người ta nhận thấy có nhiều nhân nhượng. Dường như đức giáo hoàng không bao giờ trả lời cho tổng giám mục Joseph.

Các thượng phụ công giáo ở Constantinople và các giám chức latinh ở Roma không thấy có lợi gì để quan tâm đến Giáo Hội ở Kiev vào thời đó. Cuộc tranh luận về bí tích rửa tội và bí tích xức dầu cho thấy rắng các nhà lãnh đạo latinh ở Pologne-Lituanie không hiểu biết rõ ràng Giáo Hội địa phương của mình. Chính họ nghi ngờ nhiều tập tục khác nhau của địa phương. Trong thơ gửi cho Jean de Capistran, Casimir viết: chỉ nguyên nghi lễ của họ cũng đủ làm cho những kitô hữu ở Roma xa lánh họ. Vì thái độ ấy cũng như vì đường lối chính trị vô trách nhiệm của vua, sự khác biệt rất tế nhị giữa

những người chủ trương hợp nhất và những người chính thống giáo không còn nổi bật và hiển nhiên đối với những người ngoại quốc nữa; và người kitô hữu trong giáo phận Kiev chỉ tìm thấy phương tiện để củng cố truyền thống của mình nơi những người Đông Phương không công giáo. Như vậy, sau cuộc nổi dậy vào năm 1481, ở Kiev và ở phía Bắc thành phố, những biện pháp được Casimir xử dụng và được gọi là "biện pháp Thổ Nhĩ Kỳ", cấm người chính thống xây cất những nhà thờ mới bằng đá và cấm sửa chữa những nhà thờ cũ đổ nát, cùng những biện pháp khác, đã làm hại cho cộâng cuộc Hiệp Thông hơn là cho Chính Thống Giáo. Khi những biện pháp này được bãi bỏ vào năm 1504, thì không còn vấn đề một cộng đồng Hiệp Thông đóng kín nữa. Hàng giáo phẩm latinh còn tìm cách áp đặt các biện pháp này (và còn một lần nữa giữa hai cuộc thế chiến).

Để con mình chắc chắn được kế vị, năm 1522 Sigismond II bó buộc phải hứa với giới quí tộc Lituanie nghiêng về Ba Lan: chỉ những người Lituanie theo Công Giáo Roma (hiểu ngầm những người latinh) mới có quyền được xung vào những chức vụ quan trọng. Dù sự hạn chế ấy đã bị bãi bỏ nhanh chóng do một cáo đơn của những người quí tộc Ba Lan mới theo Giáo Hội Tin Lành, khuynh hướng ấy còn được biểu lộ ra nhiều lần. Và chính sách Ba Lan hóa các tầng lớp lãnh đạo trong nước, bắt đầu từ năm 1400, vẫn tiến hành. Vào thời đó, Giáo Hội ở Kiev mang một nhược điểm lớn: trình độ học vấn của hàng giáo sĩ quá thấp kém. Ngoài Moscou ra, người ta không thể tìm thấy trong hàng giáo phẩm và trong các tu viện, một nhân vật nào có khả năng điều khiển. Những cuộc tranh cãi vô bổ giữa các giám mục về những vấn đề thẩm quyền cũng làm tổn thương các phụng hội giáo dân, và nhất là cho sinh hoạt của phụng hội "được miễn trừ" ở Lwow. Những người quí tộc trung thành với Chính Thống Giáo, ra mẫu mực cho đời sống tôn giáo và một số người không có chức thánh cũng được nhà vua bổ nhiệm làm giám mục. Việc khi phục Giáo Hội ở Kiev, vào khoảng năm 1600, cho thấy Giáo Hội này hãy còn nhiều sức sống. Tuy nhiên, vào thế kỷ trước, Giáo Hội ấy không hề có một sinh hoạt giống như sinh hoạt của Giáo Hội ở Moscovie thời đó.

IV. GIÁO HỘI MOSCOU VÀO THẾ KỶ XVI - VIỆC THIẾT LẬP CHỨC THƯỢNG PHỤ - CUỘC TRANH LUẬN VỀ ĐỜI SỐNG TU HÀNH.

Dưới triều đại Ivan III (1462-1505) công quốc lớn Moscou, cho đến lúc đó, chỉ là một tiểu nhược quốc có nhiều dự mưu khác nhau và muốn bành trương quyền bá chủ trên những vùng lân cận. Công quốc ấy sau biến đổi và trở nên trung tâm một đế quốc chạy dài cho đến bể Blanche và sông Oural. Khi Boris Godounov chết (1605), là lúc khởi đầu những vụ "biến loạn", đế quốc Moscou chạy dài đến tận Astrakan, từ miền châu thổ sông Volga, với "Ukraine', đến phía Đông của dãy núi Oural. Tổng giám mục là người lãnh đạo Giáo Hội đó, và về sau trở nên thượng phụ Moscou. Trên lý thuyết ngài ngang quyền với vị lãnh đạo dân sự, nhưng thường được đặt dưới quyền của vị này, hiển nhiên ngài là vị giám mục có ảnh hưởng nhất trong đế quốc. Theo gương đế quốc Byzantin vào thời kỳ có cuộc "tranh cãi về các tượng thánh", và dù hình thức tôn giáo chưa được cố định trong quốc gia mới này, lúc đó người ta thấy những quan hệ giữa Giáo Hội và quốc gia được phát triển trong sự hợp tác hài hòa. Tình trạng này bền vững cho đến giữa thế kỷ XVII. Với tư cách là người che chở Giáo Hội, các vị công tước hiểu rằng sau khi Constantinople thất thủ, vai trò của các hoàng đế Roma Đông Phương thuộc về họ. Bằng chứng lịch sử được nêu ra là cuộc hôn nhân của Wladimir I người Kiev và Anne, em của các hoàng đế Byzantin Basile II và Constantin VII Porphyrogérite, hơn là hôn phối của Ivan III và công chúa Zoé hay là Sophie. Tây phương không phải không biết những yêu sách ấy: Năm 1519, đức Léon X đề nghị trao vương miện cho Basile III và hứa với vị này sẽ đặt chức thượng phụ biệt lập cho Moscou nếu Basile III cam kết khi phục lại Constantonople, di sản của ngài. Tước hiệu "Tsar" được dùng một thời gian, đã thay thế cho tước hiệu "César" hay "roi" mơ hồ hơn. Vả lại, từ ấy được dịch ra tiếng slave từ chữ "basileus" Hy Lạp. Tước hiệu "tsar" được dùng vào thời Ivan III và vào thời Ivan IV, có biệt hiệu là kẻ ghê gớm (1533-1584. Tước hiệu ấy có nghĩa là "hoàng đế", kể từ

năm 1547 là năm vị công tước được tổng giám mục tấn phong một cách trọng thể. Mãi đến năm 1562 thượng phụ Constantinople mới bất đắc dĩ phải công nhận tước hiệu hoàng đế mới mẻ này. Basile III có ý thực hiện một đế quốc Roma thứ ba, như tu sĩ Philothée ở Pskov đã nói vào chính triều đại của vua: "Và bây giờ tỏa sáng khắp hoàn cầu, chói lọi hơn mặt trời, Giáo Hội thánh thiện, Công Giáo và tông truyền của đế quốc Roma thứ ba mới, đế quốc hùng mạnh của ngài... và sẽ không có một đế quốc thứ tư nữa". Quan niệm ấy được chuyển vị một cách tự nhiên trên bình diện tôn giáo, nhưng cho đến ngày nay, nó luôn là nguồn gốc những vụ căng thẳng giữa các đoàn thể tôn giáo ở Moscou và chức thượng phụ ở Constantinople.

Hoàn cảnh này cắt nghĩa việc nâng chức tổng giám mục ở Moscou lên chức thượng phụ. Cơ hội giúp cho sự thay đổi về tôn giáo sâu xa này đã xẩy ra vào dịp Jérémie II, thượng phụ Constantinople đến kinh lý Moscou và nhiếp chính vương Boris Godounov đã khéo léo ép ngài ưng thuận (1589). Sau nhiều lần tranh luận dài, việc bổ nhiệm ấy được tất cả các vị thượng phụ Đông Phương phê chuẩn vào năm 1598. Theo số xếp hạng, chức thượng phụ mới này đứng vị sau cùng, trái với ý muốn của Moscou là mong giữ địa vị thứ nhì liền sau Constantinople.

Giống như vào thời nước Russia ở Kiev, việc lãnh đạo Giáo Hội ở Moscovia, luôn luôn lớn mạnh và trở thành trung tâm của đời sống tôn giáo, là nhờ gắn liền với đời sống của các tu viện, theo truyền thống tốt nhất của Chính Thống Giáo. Sau thời đại bá chủ của người Tartare, những tu viện này có một thời kỳ phát triển nhờ những công trình sáng lập của thánh Serge de Radonège và của người môn đệ danh tiếng là thánh Cyrille du Lac Blanc (Bel Ozéro). Bởi thế, đừng xem những cuộc tranh luận giữa môn đệ của Joseph de Volokolamsk và môn đệ của Nil de Sora (những vị lãnh đạo tôn giáo đã được phong thánh) như những cuộc tranh cãi thông thường giữa các tu sĩ. Vào khoảng 1500, cũng như trước và sau thời kỳ ấy, Chính Thống Giáo ít chấp nhận sự khác biệt thật sự giữa lý tưởng đời sống tu trì của các tu sĩ với lý tưởng của những người thế tục sống trong sự kính sợ Thiên Chúa, vì đời sống truyền thống của các tu viện ở Đông Phương kitô không bao giờ mang tính cách giáo sĩ, (đây là điểm độc đáo của văn hóa Tây Phương thời Trung Cổ). Chỉ một vài tu sĩ thôi (không nhất thiết là vị bề trên) được phong chức linh mục để cử hành lễ Misa. Những tu sĩ Đông Phương thường bị đặt trước vấn đề là đến mức nào họ phải tham dự vào đời sống tu viện, và họ phải đóng một vai trò tích cực ở đấy hay không. Có những lối giải đáp rất khác nhau trong các tu viện ở Kiev. Vào thời kỳ còn đang tổ chức quốc gia và Giáo Hội ấy, những điểm dị đồng đưa đến một cuộc xung đột không tránh được. Đó là nguồn gốc thật sự về mọi căng thẳng làm xáo trộn Moscovie và những lãnh thổ được đặt dưới ảnh hưởng của nước này, cho đến hậu bán thế kỷ thứ XVI. Cuối cùng, vấn đề trở thành một cuộc xung đột về tôn giáo.

Nil de Sora (mất năm 1508) đã thất bại, và ngay cả tiểu sử của ông cũng không còn. Các môi trường Chính Thống Giáo thực thụ, trong một thời gian dài, xem Nil de Sora như người đại diện thiển cận cho một truyền thống tu viện ở vùng tỉnh. Sự phán đoán ấy thay đổi hoàn toàn vào thế kỷ XIV. Ngày nay, Giáo Hội Nga, công khai tôn kính ngài như một vị thánh. Quan điểm của dân chúng tưởng đã tìm lại được ở thánh nhân sự giản dị trong Thánh Kinh của "nước Nga thánh thiện", không chứng minh được hoàn toàn. Sự cao cả về nội tâm của ngài đã biến ngài thành một nhân vật đặc biệt phức tạp. Không ai biết được như ngài về văn học tôn giáo cổ xưa và truyền thống mới mẻ về thuyết tĩnh tọa mà ngài đã nghiên cứu trong thời gian trú ngụ tại Mont Athos, sau khi đã qua vài năm ở tu viện Cyrille. Với biệt tài nhận định các vấn đề, ngài mượn của nhà dòng này những yếu tố cần thiết để làm thành qui luật cách cư xử và học thuyết riêng của mình, trong đó tất cả đều qui hướng về Thiên Chúa. Qui luật này khó giữ cho các tu sĩ cũng như cho người thế tục mà ngài hướng dẫn và họ xem ngài như "starets" (nhà tiên tri) của họ. Qui luật ấy phải được theo với tất cả sự tự do nội tâm. Những hậu quả cực đoan và đôi khi lạ lùng mà Nil tưởng có thể tạo được, chống lại quan niệm của vị công tước, và quan niệm của phần đông những người đồng thời với ngài.

Sau khi trở về tu viện Cyrille ít lâu, Nil cũng như nhiều tu sĩ khác trước và sau ngài, lui về một tu viện nhỏ gần con sông Sora. Trong miền này, về phía Bắc thượng lưu sông Volga, sự liên hệ truyền thống giữa tu viện chính và những tu viện nhỏ là một hiện tượng thường thấy. Những môn đệ muốn ở dưới quyền lãnh đạo của ngài tức khắc tìm đến ngài. Về sau ngài cho phép họ đến ở trong vùng lân cận, nhưng không nhận làm bề trên của họ. Văn bản về "Qui luật" của Nil không rõ ràng và chỉ được truyền khẩu lại, không cho biết rõ ngài có hoàn toàn lên án cách tu tập thể hay không. Ngài nghĩ rằng đời sống tập thể, mà Basile ở Đông Phương và Benoit ở Tây Phương cho là nền móng bình thường và lành mạnh của đời sống của các tu sĩ, chính là một hình thức không hoàn toàn về sự tự do tinh thần mà ngài rao giảng. Bởi vậy, tuy không làm dịu được những cuộc tranh cãi về tôn giáo, ngài đã qui định tỉ mỉ sự ăn chay trong các tu viện, lập ra những qui luật phụng vụ chung mà ngài muốn được thấy cử hành một cách giản dị và chặt chẽ. Đây là điều hiếm có trong Chính Thống Giáo. Người ta đã trách cứ Nil và những người theo phe ngài, là đã che chở cho những người lạc giáo. Những giáo phái du nhập vào nước Nga một cách dễ dàng. Giáo phái Strigolniki và giáo phái "Judaisants", mới hơn, được thành lập dựa trên lý trí và đối lập với tổ chức giáo sĩ, có nhiều điều giống với những trào lưu tương tự mà người ta tìm thấy ở Âu Châu Tây Phương vào thời đại này. Có lẽ Nil đã đặt nhiều quan trọng vào cảm xúc mục vụ và vào yếu tố tâm lý hơn là vào những qui luật hiện hành. Ngài đã chống đối bạo lực của các tiên tri trong Cựu Ước, thứ bạo lực xui khiến Joseph de Volokolamsk truy tố những người ly khai và thúc đẩy chính quyền kết án họ.

Vì bị thu hút bởi cá tính đầy nghị lực của Nil de Sora, người ta không còn lấy làm quan trọng những ý kiến và những can thiệp của Joseph (1440-1515).

Quan niệm của Joseph de Volokolamsk về hoạt động thiêng liêng có lẽ ít sâu xa hơn quan niệm của nhà ẩn tu bên bờ Sora, nhưng chắc chắn là rất thành thực. Ngài được đào tạo trong một cộng đoàn cũ có từ thời thánh Serge, nhưng khi ngài nhận thấy có sự buông lỏng về tinh thần nguyên thủy, ngài lập ra ở phía Tây Bắc Moscou tu viện khổ hạnh Volokolamsk, chủ yếu là tu tập thể và sống đức vâng lời rất chặt chẽ. Cơ sở do Joseph sáng lập và cơ sở các tu viện khác được cải tổ lại cho đồng nhất. điều đáng chú ý hơn là từ thánh Serge những tu viện ở Moscovie đóng một vai trò chính trị, xã hội và kinh tế rất tự nhiên dưới mắt của Joseph. Với những đất đai rộng lớn và luôn được mở rộng thêm nhờ những tài sản mới được hiến tặng, các tu viện và các nông trại của tu viện, những tổ hợp nông nghiệp trồng trọt đất đai của Nga, vừa là một sự phụ giúp vừa là một gương sáng đối với những người dân quê (những hình thức nông nô cứng rắn nhất chỉ có ở nước Nga vào thế kỷ XVIII). Những tu viện tập thể khổ hạnh phải được xem như những vườn ươm hàng giáo phẩm cao cấp mà trước tiên là các giám mục. Họ được lựa chọn trong các tu sĩ còn tiếp tục sống đời tu viện (do đó trong Chính Thống Giáo có tục lệ là một người độc thân hay một người góa vợ, xin được khấn làm tu sĩ trước khi được chọn làm giám mục). Như thế, tu viện càng ngày càng liên kết với tổ chức của Giáo Hội, và nếu không có sự chấp thuận của công tước, thì không có giám mục nào được bổ nhiệm, công tước thường xen vào sinh hoạt của tu viện. Joseph cho việc can thiệp đó là chuyện tự nhiên, giống như những người đồng thời của ngài ở Tây Phương coi việc can thiệp của các hoàng thân vào công việc của Giáo Hội là chuyện bình thường. đối với ngài, điều quan trọng trước hết là các tu viện phải sinh hoạt tốt để làm cho Giáo Hội và hàng giáo sĩ thêm rạng rỡ. Người ta xuyên tạc sự thật lịch sử bằng cách đổ trách nhiệm cho ngài về những lối hành đạo của những người kế vị ngài hay về sự lẫn lộn tai hại giữa Giáo Hội và quốc gia. Sự kiện này đã thành qui luật ngay từ giữa thế kỷ XVII, và nhất là sau đời đại đế Pierre, khi những tu viện được đặt dưới quyền kiểm soát của quốc gia, và những tòa giám mục được trao cho hạng "tu sĩ nhà nghề" (moines de carrière), chỉ giữ lại trong đời sống tu viện sự độc thân và chiếc áo đen.

Năm 1503, tại hội nghị tôn giáo Moscou có Nil de Sora tham dự, sự tranh luận về đời sống tu sĩ đã đề cập đến vấn đề: "của cải tập thể được chấp nhận hay bị cấm đoán?". đối với Nil cũng như đối với

Joseph, người tu sĩ, tự bản thân, phải giữ đức nghèo khó nghiêm túc. Nhưng Nil tỏ ý kiến không chấp các tu viện có tài sản, ông viện dẫn thánh Théodore tổ chức tu viện sống trong các hang đá ở Kiev (mất năm 1074), ngài bề trên cao cấp nhất của các tu sĩ ở nước Nga bấy giờ. Nil đã đề nghị đức nghèo khó tập thể bắt buộc. Joseph và nhóm của Nil chứng minh rằng ngay trong bản chất, đời sống tu viện đã công nhận tài sản của cộng đoàn, ngay cả khi tu viện được thiết lập trong các làng hoàn toàn nông dân. Tuy nhiên làm sao các tu viện hoàn tất nhiệm vụ của mình nếu không có tài sản chung? Nil trả lời rằng: tất cả những phiền nhiễu theo sau tài sản, và ngay cả bản chất của sự làm việc, sẽ làm ngăn trở người tu sĩ không giúp họ đạt tới mục tiêu đích thật của mình ngài tự tay chép những văn bản tu đức, công việc có hiệu quả nhất mà ngài có thể mong ước cho một tu sĩ). Tình yêu người đồng loại hay là sự thịnh vượng của Giáo Hội, không có thể là một lý do để làm hỏng ý nghĩa sâu xa của đời sống tu viện. Hai quan điểm khác nhau của Nil và Joseph về điểm này không thể dung hòa được, và phe của Joseph được công tước và phần đông các giám mục ủng hộ, đã thắng thế.

V. CHÍNH THỐNG GIÁO TẠI MOSCOU, SAU HỘI NGHỊ TÔN GIÁO NĂM 1503.

Trong nhiều thập niên sau khi hai nhân vật chủ chốt đã qua đời, những người theo tư tưởng của Joseph hay là những "sở hữu chủ" tranh đấu kịch liệt chống lại những tu sĩ "vô vị lợi" ở phía bên kia sông Volga và chống lại tất cả những khuynh hướng họ cho là đã chịu ảnh hưởng tinh thần khó nghèo của Nil. Nhất là trong nửa thế kỷ sau hội nghị tôn giáo năm 1503, Giáo Hội Moscovie đạt được nhiều sắc thái riêng. Việc phong thánh các hoàng thân, các giám mục và các tu sĩ, thêm một yếu tố quốc gia vào quyển lịch truyền thống các vị thánh. Việc tổ chức hàng giáo sĩ được thiết lập chắc chắn hơn buổi ban đầu, và nhiều cơ cấu hành chánh trong các công quốc của nước Russia. Tuy nhiên cách sống đạo và ngay cả những hình thức hâm mộ tôn giáo, vẫn tồn tại như xưa, không thay đổi. Những người "điên vì Đấng Cứu Thế" thường có trong lịch sử Giáo Hội, ở Đông Phương cũng như ở Tây Phương, đã xuất hiện rất nhiều ở Moscou vào thế kỷ XVI. Trong thời kỳ khủng bố đen tối nhất dưới triều Ivan IV, họ có thể nói với vua mà không bị trừng phạt, những gì họ nghĩ là sự thật. Một người tên là Basile người được phong chân phước (mất vào khoảng 1555) đã gây một ấn tượng mạnh trên dân chúng đến nỗi người ta hiên ngang lấy tên của ngài đặt một cho nhà thờ chính tòa Marie de la Miséricorde dựng lên ở "Quảng trường diễm lệ" Moscou (ngày nay là Quảng trường đỏ). Và về sau người ta đã chuyển hài cốt của ngài về đấy.

Trong tiền bán thế kỷ XVI còn ra đời một loạt những qui luật mới về đời sống kitô giáo (Domostroj). Chắc chắn đây là do ảnh hưởng của linh mục Sylvestre, cố vấn và cha giải tội của Ivan IV trong những năm thịnh đạt. Người ta đã phê bình rất nhiều, đôi khi quá đáng, toàn bộ những chỉ dạy thiêng liêng và những điều qui định, quá chi tiết nhiều khi nôm na, vô bổ, trình bày đời sống của mỗi nhà hoặc của một công đoàn tôn giáo. Chính yếu việc canh tân các qui luật này là hệ thống hóa vào một tài liệu duy nhất, những nghi lễ tôn giáo và những qui luật về tu viện. Cho đến bấy giờ, tất cả đều do sáng kiến của người đời hay theo thói quen, người ta hoàn toàn tự do ứng dụng. Vì thế, người ta nhận định rằng: những qui luật mới gia tăng cường độ cứng nhắc của Chính Thống Giáo.

Nạn nhân đáng chú ý nhất của cuộc tranh chấp mà những người theo phe Joseph tiếp tục dẫn đầu là Maxime le Grec, người xứ Epire. Vị này học ở Ý, chịu ảnh hưởng của Savonarole, theo Giáo Hội latinh. Từ năm 1502 ngài thuộc dòng Đaminh ở Florence, rồi vài năm sau vào tu viện Vatopedi, ở Mont Athos. Năm 1517 khi công tước Basile III muốn tìm người dịch một thủ bản Hy Lạp, Maxime được gởi đến Moscou và công tước giữ nhà thần học và ngôn ngữ học thống thái này lại ở đó. Nhưng ngay buổi đầu, ông phải đối diện với nhiều khó khăn. Người ta không chấp nhận một vài bài ông phê bình bản dịch những sách của Giáo Hội ra tiếng slave, nhất là những bài phê bình các tật

xấu và sự dốt nát của hàng giáo sĩ. Trên bình diện tôn giáo, ông tỏ ra có nhiều tương đồng với trường phái của Nil. Ông viết vài tác phẩm nhỏ về đời sống ở tu viện, lên án những tài sản quá lớn của các tu viện. Từ hội nghị năm 1503, những tặng vật hiến cho các tu viện được xem như một việc thiện ở mức cao nhất. Những hoạt động khác nhau của người Hy Lạp sáng chói này làm tăng cường độ chống đối của kẻ sống đạo nhưng thiển cận như Daniel. Vị này là người kế vị Joseph với tư cách là bề trên của tu viện, do công tước giáo chủ bổ nhiệm năm 1522. Maxime tiếp tục bút chiến. Nhất trí với các thượng phụ Đông Phương, ông chống đối Daniel, khi vị này hủy bỏ cuộc hôn nhân thứ nhất không con của Basile. Daniel kết tội ông năm 1531 bằng án tù nghiêm khắc và nhốt ông trong một tu viện. Về sau án tù được giảm nhẹ, nhưng ông đã chết trong tù năm 1556 tại tu viện Trinité de Zagorsk. Hồi ký của ông gồm nhiều chương chống đối người latinh.

Thời kỳ lý thú nhất của lịch sử Giáo Hội Moscovie vào thế kỷ XVI là thời tổng giám mục Macaire (1543-1564) mà những người kế vị Joseph xem như là đại diện hoàn hảo nhất của Chính Thống Giáo trung thực. Ngài công khai bày tỏ thái độ chán ghét người latinh mà ngài gọi là bội giáo. Trong việc tranh đấu không thương xót của ngài đối với những gì ngài cho là sai lầm, đừng quên rằng sự cảnh giác của ngài đã ngăn cản, không cho việc truyền giáo Tin Lành lan ra giữa những người phủ nhận Chúa Ba Ngôi, đông đảo và hoạt động, đến từ Pologne-Lituanie và len lỏi vào Moscovie. Ngay cả mấy quan niệm về tranh ảnh kitô, không phù hợp với những sở thích của tổng giám mục và của nhà vua, cũng bị nghi kỵ. Nhưng ngài được biết đến nhiều nhất với tư cách là tác giả. Ngài khảo cứu trong nhiều năm về đời sống của tất cả các vị thánh của lịch Chính Thống Giáo và thêm vào đấy những lời bình luận về Thánh Kinh và những văn bản của các thượng phụ mà ngài sưu tập từ các thủ bản của các ngài. Tất cả làm thành một bộ sách bách khoa về khoa học tôn giáo, hãy còn được tham khảo trong nhiều thế hệ sau ngài. đồng thời ngài viết tác phẩm nổi tiếngStepennaja Kniga, lịch sử đi sâu vào chi tiết của tất cả các hoàng thân thuộc gia tộc Rourich. Ivan IV, học trò của Macaire, là độc giả chuyên cần nhất của các tác phẩm thầy đã viết.

Một năm sau hội nghị chính trị năm 1550 để sửa soạn bộ dân luật mới, Macaire đứng ra tập họp và chủ tọa hội nghị tôn giáo của Giáo Hội gọi là *Stoglav*. Tập tài liệu tôn giáo này gồm 100 chương, nổi tiếng nhất sau thời Joseph. Bên cạnh những lời chỉ dẫn có liên quan đến sự Cải cách càng ngày càng cần thiết cho đời sống tu viện, và việc qui định về thuế má mà hàng giáo sĩ thượng cấp và hạ cấp đòi hỏi, người ta gặp những quyết định khác thường và khẩn cấp về tổ chức trường học và khoa giảng dạy. Những qui luật trình bày chi tiết để duy trì phụng vụ mà người ta cho là trung thành với truyền thống Nga thật sự. Một năm sau, những qui luật ấy trở nên khí giới chống lại nhà Cải cách Nicone, trong cuộc tranh luận về nghi lễ. Người ta dùng nhiều biện pháp không cho tài sản của các tu viện tăng lên quá mức. Việc vua Ivan và tổng giám mục Macaire lấy những quyết định ấy chứng tỏ rằng vấn đề có liên quan vừa đến quốc gia vừa đến Giáo Hội. Vào thời đó, sự ban bố các sắc luật tôn giáo hãy còn thuộc thẩm quyền của hàng giáo phẩm, ít ra là trên lý thuyết, còn trên thực hành thì có thể khác.

Trong thời gian đầu của triều đại vị vua thứ nhất, khi Ivan IV hãy còn là "kẻ đáng sợ" trước khi trở thành "kẻ ghê gớm", và bao lâu tổng giám mục Macaire còn có thể gây được ảnh hưởng và mối tương hệ giữa nhà vua và tổng giám mục, thì cả hai còn hành động theo tinh thần hòa giải lý tưởng mà Joseph đã thực hiện. Sự quân bình ấy còn cần thiết tại Moscovie trong gần một thế kỷ sau hội nghị Stoglav. Người ta cảm thấy cần mối quân bình ấy trong thời kỳ loạn lạc, giữa lúc Boris Godounov chết và người đầu tiên của dòng họ Romanov (1605-1613) lên ngôi. Nhìn theo khía cạnh khác, những vụ loạn lạc ấy đã in dấu hằn sâu đậm trong lịch sử của nước Nga.

VI. TIỀN SỬ CỦA HỘI NGHỊ THỐNG NHẤT BREST. NHỮNG NĂM 1595-1596.

Vào cuối thế kỷ XVI, dư luận Ba Lan xem ra thuận lợi cho việc thống nhất giữa Kiev và Rome. Dù vậy hãy còn khó nhận định những hoàn cảnh thuận lợi ấy. Một vài tác giả trước kia cho rằng Hội nghị

Thống nhất ở Lublin vào năm 1569 sáp nhập Ba Lan và Lituanie thành một nước "Cộng hòa" duy nhất, có thể đã có một ảnh hưởng trực tiếp đến việc những người chính thống xích gần lại với nhau. Ý kiến này không có gì chắc chắn. Kết quả trực tiếp của công trình sáp nhập này là sự làm tăng nhanh chương trình Ba Lan hóa mọi tầng lớp lãnh đạo trong các miền Slaves Đông Phương. Chương trình này được thực hiện dễ dàng nhờ ưu thế văn hóa của nước Ba Lan đang độ phát triển dưới những triều đại cuối cùng thuộc dòng họ Jagellons. Nếu sự thay đổi cơ cấu chính trị ấy đã tạo nên một sự bình đẳng tôn giáo vững mạnh hơn, thì người được lợi trước tiên là anh em tin lành.

Giống như tại những miền của dòng họ Habsbourg ở Trung Âu và ở Hongrie các khuynh hướng cải cách của Pologne-Lituanie, cho đến thế kỷ XVII, là một mối đe dọa thật sự cho Công Giáo và cho Chính Thống Giáo.

Trong vòng hai mươi năm, trước hết có nhiều ảnh hưởng của Luther, rồi Tin Lành được giới quí tộc (những người Radziwill quyền thế) nâng đỡ giống như ở Hongrie. Ảnh hưởng của giới quí tộc trên chính quyền và trên việc bổ nhiệm các giám mục, như trường hợp giáo chủ latinh Uchansky, đã góp phần làm suy yếu chính sách tôn giáo dưới triều của Sigismond II Auguste (1548-1572). Trong hậu bán thế kỷ, nước đại Ba Lan đã trở nên một trung tâm thế lực trong sinh hoạt của nhóm Cải cách, nhất là với sự hiện diện của giáo phái Tái tẩy và các giáo phái khác, cũng như bởi nhiều mưu toan tập hợp những trào lưu ấy. "Giáo Hội nhỏ" của những người phủ nhận Chúa Ba Ngôi, về sau gọi là "sociniens" hình thành năm 1565. Tuy nhiên Tin Lành Giáo cũng bị đẩy lui, và đó là kết quả nổi bật nhất mà phong trào Chống Cải cách đã đạt được. Phải ghi nhận rằng những người chính thống giáo cũng góp phần vào sự thắng lợi ấy. Phong trào Chống Cải cách có lẽ còn đóng một vai trò quan trọng trong đường hướng giao hảo tại Hội nghị Thống nhất Brest.

Mãi sau năm 1600 mới có vấn đề nghiên cứu nghiêm chỉnh về thần học trong giáo phận Kiev. Tuy rằng trong thế kỷ XVI, có một vài thần học viện do các đoàn thể thế tục hay những người quí tộc lập ra, nhưng những cơ sở đó (chúng ta đã nói đến), đóng góp rất ít vào việc đào tạo giới trí thức chính thống giáo và hàng giáo sĩ. Một vài người ngoại quốc có tâm huyết trong công trình đào tạo giới trí thức chính thống giáo, trước tiên phải kể đến hoàng thân Basile Constantin d'Ostrog. Ông là người trị vì miền Volhynie mà không được tấn phong, và trong một thời gian lâu dài, ông lãnh đạo Chính Thống Giáo trong vùng, năm 1580 ông đã lập một học viện. Học viện này không bao giờ trở thành trung tâm nhưng được biết đến nhờ những sách báo do chính học viện phát hành, nhất là quyển *Thánh Kinh Ostrog* (1581). Một phần của cuốn sách này là các bản dịch mà Gennary, tổng giám mục Nogorod, đã hoàn thành. Sách này được coi như thủ bản dịch ra từ tiếng slave cổ, ngày nay người ta vẫn còn dùng. Trước năm 1500 ở Lituanie người ta đã in nhiều sách phụng vụ, nhưng việc xuất bản quyển Thánh Kinh của của người Nga trắng Scorina, và những tác phẩm thiêng liêng và thần học ông xuất bản năm 1517 và về sau, ban đầu không được các giáo sĩ và tu sĩ chính thống quan tâm đến.

Sự tiếp xúc giữa Lituanie và Moscovie giúp duy trì Chính Thống Giáo trên lãnh thổ của Lituanie. Những người chính thống, Nga trắng hay Nga nhỏ, nhiều lần đã vượt qua biên giới phía Đông của nước này để đến Moscou và âm mưu chống lại nước Ba Lan. Tất cả những người sống trong đất đai của Giáo Hội ở Moscovie có một ảnh hưởng nào đó trên nước láng giềng. Ngay từ cuối thế kỷ XV, người ta đã tranh luận một cách khéo léo về khoa minh giáo thần học. Những người di cư từ Moscovie đến lánh nạn ở Pologne - Lituanie càng ngày càng giảm bớt. Nhưng số người của họ tăng lên trong những năm cuối cùng dưới triều đại Ivan "kẻ ghê gớm", giữa khoảng 1560 và 1584, vào thời mà Chính Thống Giáo ở nước Đại Ba Lan bị phong trào truyền giáo của phe Cải cách đe dọa. Một vài người trong nhóm họ được xem như là những vị đứng đầu Chính Thống Giáo trong những năm ấy. Đóù là Arthème, bề trên của tu viện Radonegè, môn đệ của Nil, nhất là hoàng thân André Kourbsky, cựu cố vấn của nhà vua. Hoàng thân này vừa là một nhà quí tộc đầy tự tin vừa là một

người có học thức (hoàng thân đã trao đổi thư từ với Ivan IV, xử dụng ngòi bút nhanh nhẹn như Kourbsky, dịch một bản đầy đủ những cuộc tranh cãi về truyền thống Đức Tin của Jean de Damas và viết một bài chống các tu sĩ dòng Tên). Chính hoàng thân Ostrog phải dựa vào uy tín của André Kourbsky về vấn đề tôn giáo.

Chỉ sau một thế kỷ, Tòa Thượng phụ Constantinople mới xác nhận phẩm tước của tổng giám mục đã được nhà vua bổ nhiệm và cố gắng nâng cao Giáo Hội Kiev lên. Trước khi đến Moscou, là nơi ngài bị bắt buộc nâng tổng giám mục Job lên hàng thượng phụ, Jérémie II đã ở Pologne - Lituanie (1588). Ngài chủ tọa hai hội nghị và quyết định nhiều sắc lệnh chống lại những buông thả của hàng giáo sĩ và sự xâm lấn liên tục của Tin Lành. Vào những năm sau, chính các giám mục lấy những quyết định mới để tiếp tục những phương án đã đề ra. Với sự thỏa thuận của thủ tướng Ba Lan Zamojsky, Jérémie truất phế tổng giám mục Dziewoczka được bổ nhiệm bất hợp pháp và thay thế bằng đan viện trưởng Michel Rahozja. Hơn nữa, ngài cố gắng làm tăng ảnh hưởng của tòa Thượng phụ bằng cách bổ nhiệm Cyrille Terletsky, giám mục Loutsk, làm phụ tá riêng của ngài. Hai giám chức ấy sẽ giữ vai trò quan trọng trong việc tổ chức hội nghị Thống nhất Brest là Hội nghị sẽ hủy bỏ mối liên hiệp với tòa thượng phụ đại kết vào chính lúc Jérémie cố gắng củng cố liên hiệp ấy. Có lẽ thượng phụ không có thái độ chống đối Tây Phương Công Giáo, ngay cả lúc từ chối niên lịch của Grégoire XIII, nhưng điều chắc chắn là ngài không để cho chức vị của mình bị liên lụy bởi một sự can thiệp cá nhân. Thái độ của ngài chứng tỏ ngài muốn bảo vệ quyền lợi của mình. Chắc chắn là ngài biết rõ những mưu đồ liên quan đến cơ cấu của giáo phận Kiev thời xưa, những dự định ấy không phải là điều bí mật. Vài năm trước đó, trong giới thân cận của hoàng thân Constantin Ostrojsky (không chắc rằng thượng phụ đã gặp hoàng thân) có vấn đề thành lập chức thượng phụ độc lập Ostrog cho nước Pologne-Lituanie, nghĩa là cho phần lớn các giáo phận Slaves Đông Phương mà trên thực tế còn thuộc quyền của Constantinople. Trong những năm đầu của đức Grégoire XIII, khi chuẩn bị gửi phái đoàn sang Moscou mà không thể thực hiện được, giống như năm 1561 (sự thất bại lần này là do sự chống đối của Vienne), người ta đã suy nghĩ nghiêm túc xem có nên đề nghị với vua Ivan IV rời Tòa Thượng phụ Constantinople về Moscou hay nâng Moscou lên hàng Thượng phụ. Trong cả hai giải pháp, người ta nghĩ đến một thượng phụ không ở dưới áp lực của Constantinople có thể đóng góp tốt vào sự khôi phục nền Thống nhất của Giáo Hội theo thể thức công đồng Florence. Roma đã hiểu sai về sự hài lòng quá đáng mà các vị quốc vương, đặc biệt là Ivan IV, biểu lộ ra khi họ tiếp đón các vị đại sứ. Không có sự lầm lẫn như vậy nữa trong thế kỷ XVII. Nhân dịp thượng phụ Jérémie đến thăm, thủ tướng Zamojsky đã đề nghị với ngài việc rời tòa về Moscou, chắc cũng nhắm mục đích ấy.

Đa số những người chính thống trong nước Đại Ba Lan rất phấn khởi về những thành công của phong trào chống Cải cách. Việc chống lại những trào lưu Cải cách đã thắt chặt dây liên lạc giữa người latinh và người chính thống. Đôi khi người chính thống trở lại Công Giáo, nhưng họ vẫn giữ nghi lễ của họ và ở dưới quyền của thượng phụ ở Constantinople "chẳng may là ly giáo". Người được biết đến nhiều hơn hết trong nhóm họ là hoàng thân Georges de Sloutsk, họ hàng gần với Constantin Ostrojsky. Cho dù những biến cố này nổi bật bao nhiêu, chúng cũng chỉ có ảnh hưởng rất hạn hẹp hay không ảnh hưởng gì trên tình hình chung.

Phản ứng của người công giáo được hướng dẫn bởi đức hồng y Stanislas Hosus, khâm sai Tòa Thánh trong thời kỳ cuối cùng của công đồng. Với tư cách là giám mục Ermland, ngài thành công trong việc làm cho những quyết định của công đồng Trente sau năm 1563, được đón nhận ở Ba Lan. Giống như ở nhiều nơi khác, ngài dựa vào ảnh hưởng của các cha dòng Tên. Từ 1575, các ngài đã cậy nhờ đến sự hợp tác của vua Etienne Batory (1575-1586) rồi của vua Sigismond III (1587-1632) là vua Wasa Ba Lan đầu tiên, đồng thời cũng là vua Suède trong mấy năm. Chính những trường học, những chủng viện của dòng Tên và đặc biệt phương pháp dạy giáo lý của các ngài, đã được người

chính thống rập theo và chống lại nền Thống nhất của Giáo Hội. Phong trào chống Cải cách ít quan tâm đến những nhậy cảm của những người ly giáo theo nghi lễ Đông phương. Những người chính thống giáo cố cựu được Giáo Hội latinh đón tiếp sau khi họ từ bỏ phái Tin Lành. Nếu sự phục sinh của Công Giáo ở Ba Lan thuận lợi cho việc thống nhất Giáo Hội, chính là nhờ sự hăng say của một vài người có ảnh hưởng: một nhóm nhỏ giám mục latinh mà trước tiên là các Sứ thần Tòa Thánh. Năm 1577, cha dòng Tên Ba Lan là Pierre Skarga và Antoine Possevin de Mantoue đã xuất bản một tác phẩm bàn về "Sự Thống nhất của Giáo Hội", viết bằng tiếng Ba Lan và dùng nhiều từ thần học chuyên môn. Với tư cách là nhà thuyết giáo trong triều Sigismond III, cha Pierre Skarga đã theo sát những biến cố xảy ra chung quanh Hội nghị Thống nhất ở Brest. Còn cha Possevin, với kinh nghiệm phong phú về Đông phương, ngài đã minh họa rất rõ ràng hoàn cảnh của hàng giáo sĩ của hai bên Ba Lan và Moscou. Ngài còn là một trong những gương mặt nổi bật nhất của lịch sử thế kỷ thứ nhất của dòng Tên, nhiều vị giáo hoàng giao cho ngài những sứ mệnh khó khăn, có liên quan đến những vấn đề tôn giáo và chính trị vào thời đó. Sau nhiều năm làm việc trong triều của vua Jean III ở Thụy Điển, Possevin được gởi đến Ba Lan và Moscou năm 1581. Vua Ivan IV bị dồn vào đường cùng, sau một cuộc chiến tranh không may mắn dọc biên giới phía Tây, quay về với đức giáo hoàng Grégoire XIII, và xin ngài can thiệp với vua Ba Lan, để cả hai hòa hảo và có thể liên minh chống lại quân Thổ Nhĩ Kỳ. Rome tưởng đây là cơ hội tốt để nối lại những tiếp xúc cũ đã có giữa Basile III và hai giáo hoàng Léon X và Clément VII: chuẩn bị một cuộc tổng tấn công chống đế quốc Thổ Nhĩ Kỳ và xúc tiến nền thống nhất của Giáo Hội. Possevin cũng nghĩ như thế. Mặc dù có những ý nghĩ cao xa, Possevin không bỏ qua những chi tiết. được trao phó toàn quyền, ngài đi Ba Lan và gặp Etienne Batory, một người công giáo trung thành, có thế giá và kính trọng giáo hoàng, ông sẵn sàng đứng ra làm trung gian hòa giải. Cha dòng Tên người Ý này biết lợi dụng dịp hưu chiến của Jean Zapoljsky như một dịp tốt, không sợ làm mích lòng vua Nga hay vua Ba Lan, ngài tiếp tục hành trình tới Moscou vào đầu năm 1582, để đàm luận với Ivan. Ngay từ buổi đầu cuộc thương lượng, luôn có sự hiện diện của các giám mục và các nhà quí tộc, người ta đã thấy rằng không thể đạt được một cuộc bàn cãi hữu hiệu. Vua Nga loại bỏ những vấn đề chính trị bằng những câu trả lời thoái thác. Possevin không biết rằng Ivan đã thương lượng với Londres và lập liên minh chống Batory. Khi đề cập đến các vấn đề tôn giáo, Possevin trình bày khúc chiết nhiệt tình tông đồ của ngài và tư tưởng thần học của thời đại, sự thống nhất của Kitô Giáo Hy Lạp và latinh xưa, sự mù quáng của Photius và Cérulaire, những sai lầm của Giáo Hội Đông Phương đang trở nên trầm trọng, lý tưởng của hội nghị Thống nhất ở Florence, và nhất là uy thế cao siêu của người đại diện Chúa Giêsu Kitô, trên mọi tín hữu, trên mọi vua chúa. đáp lại, Ivan thốt ra nhiều lời gay gắt, thô tục và ngây thơ, chứng tỏ rằng ông không có thiện chí tiếp tục trao đổi chân tình. Nhà vua dẫn chứng những câu trong sách, tìm kiếm bừa bãi những sự kiện lịch sử, kể thuộc lòng tất cả các giáo hoàng có tên trong lịch các vị thánh. Mục đích của nhà vua là bác bẻ những lý luận của Possevin. Theo vua, không cần nói đến những quan hệ giữa người Hy Lạp và người latinh; chúng tôi không cần bàn đến những người Hy Lạp, không phải họ bị phạt vì đã khước từ Giáo Hội chân chính đó sao? Giáo Hội chân chính là ở đây. Ivan tấn công tàn nhẫn các giáo hoàng và ngôi vị giáo hoàng, vua mất hẳn thái độ kính trọng mà vua và các vị tiền nhiệm đã có trước khi ký hòa ước hưu chiến. Possevin nghi ngờ là đại sứ Anh đã góp phần vào sự thay đổi thái độ của nhà vua, nhất là khi nhà vua kể lại mấy giai thoại vu khống, có lẽ bắt nguồn từ lạc giáo. Để trả lời, cha Poussevin trao cho Ivan tập hồi ký về vua Henri VIII, do một nhà biện giáo phản Cải cách viết ra với lời lẽ cương nghị. Hơn nữa việc truyền giáo của những người tin lành tại Moscovie vào thời đó không gây nguy hiểm gì. Ivan IV vẫn chưa nguôi lòng chán ghét các người lạc giáo tin lành nào mà tổng giám mục Macaire đã khắc sâu vào trí não vua. Và nhà vua tiếp tục: "Nhưng giáo hoàng không có râu". Lập tức cha Possevin trả lời lại rằng "đức Grégoire XIII có một bộ râu oai vệ". Nhà vua đề cập đến "ngai rước" và bảo "vị đại diện đích thực của Chúa Kitô không có

quyền ngồi lên để người ta kiệu đi". Vua còn nói đến "những cây thánh giá thêu trên giày của giáo hoàng, trong khi mọi kitô hữu đều biết "không được mang Thánh Giá thấp dưới thắt lưng". Đột nhiên nhà vua yêu cầu cha Possevin phải đến thăm một trong những nhà thờ ở Kremlin, lúc bấy giờ ông sẽ hiểu thế nào là Đức Tin chân thật. Khi đến trước cửa nhà thờ, Possevin may mắn thoát khỏi đó nhờ một cảnh xô lấn; bởi vì cha tin rằng (và Ivan tin vào giả thiết đó) chỉ nguyên việc đi vào một trong các nhà thờ Chính Thống Giáo cũng được kể như đã thừa nhận những người ly giáo và những sai lầm của họ. Sau đó những nhà quí tộc ngạc nhiên thấy vị linh mục và các bạn của ngài quây quần trong một góc của điện Kremlin, họ quì gối trước một cây thánh giá kiểu latinh mà họ mang theo trong hành lý. Họ hát Te Deum, cho dù họ biết rằng Ivan có thể (không loại trừ) nổi cơn giận và chém rơi đầu họ. Như người ta dự đoán, cha Possevin không đạt được thành quả nào, ngay cả việc cho phép xây một nhà thờ Công Giáo nhỏ bé cũng không.

Những tiếp xúc trong những năm sau đó, với Constantin d'Ostrog, có nhiều hứa hẹn hơn. Hoàng thân cảm động nói đến hy vọng được thấy nền Thống nhất được thực hiện, như ngài mong muốn, nhưng không phải theo thể thức của Florence. đây là điều kiện mà sau này ông sẽ thêm vào, lúc có sự quan hệ giữa ông với Poty, trước khi vị này trở lại Công Giáo. Hoàng thân mong muốn tập họp ở Ostrog một loại công đồng, nhất là khi ông chấp nhận niên lịch mới và than phiền về sự từ chối của vị thượng phụ Constantinople. Cha Possevin gọi thái độ hòa giải ấy là sự chân thành muốn đại kết. Nhưng mọi chuyện dừng lại ở đó. Cũng như nhiều người khác, vị linh mục dòng Tên không bao giờ trở nên người tâm phúc thật sự của hoàng thân xảo trá Ostrog: một ngày kia, hoàng thân nói với cha rằng: "Nếu Công Giáo là tôn giáo tốt thì Chính Thống Giáo không phải vì thế mà xấu". Có lẽ câu nói ấy tóm tắt niềm tin của hoàng thân.

Vào thời đó, không có một người công giáo Tây phương nào đã nghiên cứu Chính Thống Giáo và biết người chính thống giáo bằng cha Possevin. Bài tường thuật *Những kinh nghiệm* với những lời chú giải, và nhất là bài Moscovia của ngài, đến nay vẫn còn được người ta quan tâm. Tuy nhiên, ý kiến riêng của ngài về việc Thống nhất với Đông Phương Kitô có vẻ lạ lùng đối với chúng ta ngày nay. Giống như cha Skarga cùng dòng Tên với ngài, cha Possevin, trong các bài đàm luận về sự Thống nhất cả Giáo Hội, đi từ nguyên tắc phải cho phép những người ly giáo đã chấp nhận giáo lý Công Giáo giữ nghi lễ của họ, nếu nghi lễ này không đối nghịch với giáo lý. Nhưng Possevin thêm vào đó một giới hạn: cách phục vụ hiệu quả nhất cho nền Thống nhất là hoàn toàn thuận theo những đòi hỏi của giáo lý, ngay cả trong sự cử hành phụng tự. Việc cho phép theo nghi lễ riêng của họ chỉ là một biện pháp miễn cưỡng và tạm thời thôi. Nếu lý luận ấy đã thường có ảnh hưởng trên thực tế, nó không bao giờ được chấp nhận công khai. Tuy nhiên, người ta không thể chối rằng quan điểm của Possevin đã đem lại nhiều thành quả tốt. Nó đánh dấu bước đầu của cái, cho đến đức Léon XIII, làm thành nguyên tắc chủ yếu của sự chỉ đạo tông đồ đối với những Giáo Hội Đông Phương. Mặc dầu những cách cử hành phụng vụ Roma rất oai vệ, và để đừng tha hóa những người đông phương, ban lãnh đạo latinh quen dễ dàng cho phép họ giữ nghi lễ riêng mà họ rất quyến luyến. Giống như những người công giáo latinh lão thành thời đó, và cả gần đây, Possevin xác tín rằng những tập quán tôn giáo đông phương, chỉ có thể được thi hành trong các nhà thờ công giáo nhờ sự khoan dung của người Cha Chung của mọi tín hữu. Với tư cách là nhà thần học của phong trào chống cải cách, về điểm này cha Possevin hầu như có công lập trường với những người đi trước. Theo cha, người ta chỉ nhận ra giá trị của nghi lễ Đông Phương khi đối chiếu với nghi lễ Tây Phương. Nhưng dù kết quả có tốt đẹp đến đâu, sự khác biệt chia rẽ đôi bên vẫn luôn tạo nên một bóng tối phủ trên bức tranh Thống nhất.

Cha Possevin quên rằng những người kitô giáo Đông Phương có quyền tuyệt đối giữ đạo theo nghi lễ của họ. Mãi sau ngài một thời gian lâu, nguyên tắc ấy mới trở thành "hành trang tối thiểu" của các nhà thần học công giáo. Vả lại, Possevin, không hơn gì những người đồng thời với ngài, không nắm

được ý nghĩa chính xác về nội dung "nghi lễ". Ngài chỉ thấy một mớ phức tạp những phong tục tôn giáo, thêm vào đó một vài hình thức ngoại lai mới về giáo luật, trong khi đó từ "nghi lễ", như người ta dùng một cách chính đáng ngày nay trong những tài liệu tôn giáo liên quan đến những cộng đoàn kitô hữu Đông Phương, bao gồm tất cả các khía cạnh tổ chức Giáo Hội, và những truyền thống riêng trong cách hoạt động và não trạng tôn giáo. Trái với Tây Phương, những hình thức và lối cử hành phụng tự là trung tâm của nghi lễ Đông Phương, và là biểu lộ trực tiếp nhất của Đức Tin Chính Thống Giáo. Chúng cho phép người chính thống giáo chân thành cảm thấy một cách đơn sơ và cụ thể về thực tế của sự thánh thiện. Có lẽ tốt hơn là linh mục Possevin vào trong nhà thờ Kremlin.

Sự hạn chế do Possevin đặt ra đánh dấu quan niệm riêng của ngài về sự Thống nhất của Đông Phương Chính Thống Giáo, và thái độ tinh thần của những người công giáo tốt đã hợp tác để thực hiện nền Thống nhất vào những năm 1595-1596. Nhưng nó cũng cho biết: vào thời đó, những người latinh không giúp những người quy nhất (uniates) tìm thấy con đường khả dĩ phục hưng những truyền thống riêng của họ.

Không mệt mỏi, cha Possevin có thể theo dõi từ Padoue những biến cố chung quanh công cuộc Thống nhất mà ngài đã cộng tác rất nhiều. Sau khi Ivan IV qua đời, ngài soạn thảo một kế hoạch mới về chính sách tôn giáo. Batory lúc bấy giờ sửa soạn sáp nhập ngôi vua Moscovie với ngôi vua Ba Lan nhờ sự giúp đỡ của các nhà quí tộc, bằng vũ khí nếu cần, để sau đó có thế tấn công đế quốc Thổ Nhĩ Kỳ. Vị tu sĩ dòng Tên đã thấy ló dạng sự suy sụp của đế quốc ấy, và sự Thống nhất của tất cả những người ly giáo. Nhưng Aquaviva, bề trên của dòng Tên, mệt mỏi vì những hoạt động chính trị của Possevin, xin được giáo triều Roma đày ngài tạm thời trong một trường học tại Ermland. Sau khi Batory qua đời, Possevin lại rơi vào những khó khăn gây ra do việc chọn lựa một ông vua mới. Vào dịp ấy người ta công bố cả tên của Théodore Ivanovitch. Theo lời xin tha thiết của bề trên cả dòng Tên, năm 1589 đức Sixte Quint gọi cha Possevin về Rome vĩnh viễn.

Ít lâu sau, có lẽ ngay trong cuộc thăm viếng của thượng phụ Jérémie II, có tin đồn trong một vài môi trường rằng: sự Thống nhất của Giáo Hội sắp thành tựu, nhưng thời kỳ đó chưa chín muồi để xích lại gần nhau. Sáng kiến đầu tiên của một người giáo dân chính thống không phải là điều ngẫu nhiên. Adam Poty, giám đốc lâu đài Brest (trước kia ông theo phái Calvin) đề nghị với Maciejovsky, giám mục latinh ở Loutsk, tổ chức chung một cuộc hội thảo tôn giáo với mục đích thực hiện nền Thống nhất. Sứ thần Tòa Thánh trả lời rằng công đồng Thống nhất Florence vẫn còn hiệu lực, nhưng dù sao ngài cũng gởi thơ xin phép Roma. Trái với tất cả các vị giáo hoàng thời ấy, đức Sixte Quint chống lại tất cả mọi cuộc thương lượng với các giáo sĩ cao cấp của Giáo Hội Đông Phương, và đình chỉ kế hoạch nhưng hai vị, giám mục và giám đốc vẫn âm thầm xúc tiến.

Khi từ Roma về năm 1591, giám mục Maciejovsky đem theo một người Hylạp là Pierre Arcudius, tiến sĩ thần học thứ nhất của trường Hylạp do đức Grégoire XIII thiết lập. Những cuộc tranh cãi của Arcudius về những liên quan giữa Công Giáo và Chính Thống Giáo, trình bày trong những tác phẩm của nhà thần học trẻ tuổi được nhiều người đọc vào thời đó, nhưng ngày nay ít được chú ý. Hiện nay người ta ưa thích những tác phẩm của Leo Allatius, người đồng hương trẻ tuổi của Arcudius, đã trở nên người Roma như ông. Những tác phẩm này bình luận bản chất những dây liên lạc đã luôn luôn có, giữa các Giáo Hội Tây Phương và Đông Phương. Uy tín khoa học về các truyền thống Chính Thống Giáo Hylạp của vị này đã giúp loại bỏ những câu chuyện vô ích trong bút chiến. Tác phẩm của Skarga về nền Thống nhất của Giáo Hội dưới cùng một vị chủ chăn, và những hồi ký về những sự lầm lạc của những người ly giáo, được tái bản vào năm 1589. Lúc ấy Arcudius trình bày những bằng chứng của mình. Ông nói đắn đo và với nhiều uy thế hơn, bởi vì Arcudius đầy ắp nhiệt tình tông đồ. Arcudius đã gặp giám đốc Poty nhiều lần, và vị này sẵn sàng tán thành ý kiến Thống nhất các Giáo Hội.

Giữa lúc đó, cuộc thảo luận bí mật của các giám mục đã bắt đầu: cuộc thảo luận này cuối cùng đưa đến nền Thống nhất. Sự xích mích giữa tổng giám mục Rahozja và nhiều vị giám mục là cơ hội thuận lợi. Gédéon Balaban, giám mục Lemberg, từ nhiều năm, kịch liệt chống lại phụng hội tự do trong giáo phận của ngài. Thượng phụ và tổng giám mục cho rằng phụng hội có lý. Terletsky, giám mục Loutsk trách Rahozja xen vào những việc nội bộ của các giáo phận miền Volhyvie trong khi vẫn ở Kiev. Năm 1599, Terlesky, Balaban và các giám mục ở Chelm và ở Pinola, trong một hội nghị tại Brest, đã quyết định khước từ quyền tài phán của tổng giám mục. Họ viết thơ cho vua Ba Lan nói rằng họ sẵn sàng tùng phục quyền của Roma, nếu họ giữ được thẩm tước của họ và có các quyền hạn giống như các giám mục latinh. Việc xích lại gần ấy không có kết quả liền, vì có khuấy động chính trị trong nước Cộng Hòa, và người ta không biết vua Sigismond có rời Ba Lan để đi Suède trị vì hay không. Nhưng toàn bộ rối ren, các thỏa hiệp và các lời hứa hẹn đã được trao đổi vào các năm sau, đều được ghi chép trong một tài liệu bí mật thứ nhất.

Năm 1593, Adam Poty được nhà vua bổ nhiệm làm giám mục ở Wladimir. Giám mục Terletsky đã chủ tọa lễ khấn dòng của ông, trước sự hiện diện của hoàng thân Ostrojsky. Từ đó Adam được gọi là Ipaty. Sau buổi lễ, Constantin gởi cho Adam một bức thư dài, trong đó hoàng thân trình bày những ý nghĩ khá lờ mờ về chương trình khi phục nền Thống nhất của Giáo Hội. Poty trả lời cách thận trọng rằng thái độ chống latinh của tổng giám mục có nguy cơ làm mất mọi may mắn để thành công. Poty và hoàng thân Constantin không biết đến thỏa hiệp và tài liệu ở Brest.

Một hội nghị bí mật khác họp ở Sokal vào đầu năm 1594. (Giám mục ở Pinsla được thay thế bởi giám mục ở Pazemyl). Lần này tài liệu có nhiều chi tiết hơn. Poty, vị giám mục thứ nhất sau tổng giám mục, hoàng thân Constantin và nhiều nhân vật có uy thế khác, không được thông báo. Vào tháng 7, Balaban, giám mục ở Lemberg, bị tổng giám mục truất phế bất ngờ. Terletsky công khai ủng hộ Balaban, và cả hai vị giám mục đưa vụ việc ra xin quyền dân sự xét xử. Họ viết thơ cho thủ tướng quyền thế Zamojsky để đồng thời nói với ông rằng: lần này có thể thực hiện một nền Thống nhất. Vị giáo trưởng latinh là Karnkowsky nghe tin và đã xin hoàng thân Ostrog đề phòng. Hoàng thân cũng như vị giáo trưởng đều thân với nước Áo vốn là kẻ thù của Zamojsky. Người ta chỉ biết là hai giám mục đã tranh luận về sự Thống nhất của các Giáo Hội. Tổng giám mục đã nắm lấy cơ hội đệ đơn phản đối lên thủ tướng và nhà vua, đồng thời gởi một bức thư ngỏ cho những người chính thống giáo để cảnh giác họ. Zamojsky trả lời bằng một bức thư riêng, chỉ cho tổng giám mục biết: điều quan trọng là lành mạnh hóa hoàn cảnh bằng một sự Thống nhất. Tổng giám mục nhu nhược Rahozja tán thành Zamojsky một cách bất đắc dĩ và đứng ngoài những biến cố kế tiếp.

Vào tháng 12 năm 1594 các giám mục Terletsky và Poty được giám mục Maciejovsky tiếp tại nhà nghỉ mát ở Torsyn, gần Loutsk. Hai giám chức ký một văn thư bày tỏ lòng mong muốn có sự Thống nhất chỉ vì những lý do tôn giáo. Họ cũng xin chữ ký của các giám mục khác. Nhưng Poty hiểu rằng lá thư ấy sẽ được đệ lên nhà vua. Terletsky không nói gì về những tài liệu đã soạn thảo hay về những người đồng thuận với dự án. Không cho các giám mục khác biết, ngài đi Cracovie với mục đích tranh cãi trực tiếp với nhà vua và với Sứ thần Tòa Thánh là Malaspina về phương thức thực hiện sự Thống nhất. Khi Ostrojsky ngờ là đang có một chuyện gì xẩy ra, ông hỏi Poty là Terletsky ở đâu, ông hiểu rằng vị này hoạt động cho nền Thống nhất đã từ lâu mà không nói ra, và bây giờ còn theo con đường riêng của mình. Nhưng đó không phải là lý do cho phép giám mục Wladimir rút lui. Ngài chỉ quan tâm đến sự Thống nhất của Giáo Hội trong lợi ích của tôn giáo, và không hành động vì tức giận trước một sự bất công có thật hay tưởng tượng mà ngài có thể sẽ là nạn nhân (như trường hợp của giám mục Balaban và giám mục Terletsky). Nguyên với gia thế và chức nghiệp, ngài đã có nhiều uy tín và quyền lợi xã hội vững chắc, ngài không cậy nhờ vào những qui chế của một giám mục công giáo. Trái lại, không thể hoà giải được với Constantin d'Ostrog. Vị này quay lại chống Poty, Poty cố cắt nghĩa rằng mình cũng bị lầm, nhưng không thể bỏ Terletsky được. Hoàng thân trách các giám

mục đã hành động mà không cho ông biết. Dĩ nhiên đó là một lầm lỗi quan trọng về sách lược, vì đã để Constantin và nhiều giáo dân thế giá ở ngoài các cuộc thảo luận, đang khi họ có một chỗ đứng đương nhiên và quan trọng trong Giáo Hội Chính Thống, họ đã đóng góp tích cực vào những công việc canh tân Giáo Hội. Hoàng thân Ostrojsky sẽ trở nên người đứng đầu phe chống đối nền Thống nhất.

Giữa lúc đó, Terletsky bắt đầu những cuộc thương lượng với tổng giám mục công thống giáo Balaban, về những điều kiện tổ chức một cuộc họp mặt. Kết quả khả quan, tổng giám mục và các giám mục gặp nhau ở Brest. Mặc dù có bức thư chống đối kịch liệt của hoàng thân Constantin, các ngài ký các văn kiện ở Torsyn. Chỉ một mình giám mục Balaban, người đã suýt làm hỏng những cuộc thượng lượng trước bằng việc ăn mừng quá sớm sự thực hiện nền Thống nhất ở Lemberg, và giám mục Przemysl, đã từ chối không ký. Poty cố gắng chinh phục, nhưng vô hiệu. Hoàng thân Ostrog đệ lên Poty một bản tường trình chi tiết về những cuộc bàn cãi ở Brest và quì xin ngài đừng bỏ công cuộc Thống nhất. để khỏi bị nghi ngờ là không có thiện chí, hoàng thân Constantin can thiệp với tư cách là nhân chứng, khi Balaban từ bỏ công khai tất cả những hoạt động về trước của mình.

Trước những khuấy động gia tăng và dưới ảnh hưởng kháng cự của người Balan, chống lại một vài nhượng bộ cho các giám mục trong tổng giáo phận, chính yếu là việc cho họ quyền đương nhiên dự họp Thượng nghị viện đầy thế lực của Balan, vua Sigismond do dự không để cho Poty và Terletsky đi Rome, hai vị này được chỉ định ở Brest là đại diện của giám mục đoàn. Hoàng thân Constantin có nhiều bạn chính trị trong hàng giáo phẩm cao cấp latinh, tỏ ra bình tĩnh trước những khuấy động ấy. Tuy nhiên khi Ostrojky tiếp xúc với hội nghị Torun để xin sự ủng hộ của những người tin lành chống lại nhà vua và hàng giáo phẩm ở Kiev, Sigismond không do dự nữa. Balaban cũng tuyên bố bằng lời thề rằng mình tán thành việc Thống nhất. Nhờ đó, hai giám mục Poty và Terletsky đi Roma, ở đó Poty đệ lên đức giáo hoàng văn bản ký kết ở Torsyn cuối tháng 11.

Điểm tranh chấp duy nhất vào lúc khởi đầu những cuộc thương lượng mới là sự giữ lại niên lịch cũ. Người ta vẫn dựa vào các quyết định của công đồng Florence. Tuy nhiên, xét về chủ yếu, người ta đi chệch ra ngoài thủ tục năm 1439: kết quả của công trình Thống nhất mới (và điều này có giá trị cho tất cả mọi công cuộc Thống nhất trong tương lai) sẽ không phải là một thỏa ước giữa hai bên, nhưng là việc đức giáo hoàng đón tiếp các giáo phận ly khai vào lòng Giáo Hội. Văn kiện ấy sẽ được ký kết trong một đại hội trọng thể vào ngày 23 tháng 12 ở Vatican. Huấn thị chi tiết của đức giáo hoàng được công bố hai tháng sau. Quan điểm của phái latinh được biểu lộ rõ ràng trong sắc chỉ của đức Clément VIII: để làm bằng chứng hiển nhiên về lòng khoan dung của ngài đối với những người Ruthènes, đức giáo hoàng cho họ quyền cử hành những nghi lễ tôn giáo như các Giáo phụ Hylạp đã thiết lập nếu những nghi lễ ấy không trái với giáo lý công giáo, và không tách cộng đoàn ra khỏi Giáo Hội ở Roma. Trên thực tế, người ta ít quan tâm đến những tục lệ của Giáo Hội. Chẳng bao lâu chính người Ruthènes du nhập vào Giáo Hội của họ một vài cải cách theo khuynh hướng latinh. Đa số những huấn thị được gợi ý theo phái latinh do đức giáo hoàng viết trước đó cho những người công giáo theo nghi lễ Byzantin ở miền Nam nước Ý và ở Sicile vì hoàn cảnh riêng biệt của những miền này, chỉ được áp dụng để chống những truyền thống Đông Phương rất lâu đời. Người ta quyết định đặc quyền của tổng giám mục được bổ nhiệm các vị giám mục, và đặc quyền của các giám mục được lựa chọn tổng giám mục. Cả hai đặc quyền này đều được Tòa Thánh châu phê và nhà vua chấp thuận.

Hội nghị mà giáo hoàng và nhà vua mong muốn đã nhóm họp năm 1596 ở Brest. Hội nghị tuyên bố chính thức công trình Thống nhất, và ra vạ tuyệt thông các đối thủ là hai giám mục Lemburg và Pazemysl. Những người chính thống giáo tập hợp một hội nghị chống lại. Những giám chức đến tham dự tố cáo các giám mục quy nhất (Uniates). Nhà vua và hội đồng chính trị xác định rằng từ rày

về sau họ không chấp nhận một cộng đoàn không công giáo theo nghi lễ Đông Phương nữa, nhưng việc này không làm thay đổi gì, bởi vì công cuộc Thống nhất toàn diện của giáo phận Kiev đã thất bại.

Hội nghị Thống nhất ở Brest hiển nhiên là biến cố quan trọng nhất về công trình Thống nhất được ghi trong lịch sử Giáo Hội và đồng thời là cuộc hội họp thứ nhất làm nổi bật uy quyền hoàn vũ của đức giáo hoàng. Roma và Cracovie cũng như các giám mục ở Brest, không tuyên bố dứt khoát là toàn thể một tổng giáo phận ngay từ lúc ban đầu thuộc về tòa thượng phụ Constantinople vừa được tách rời khỏi đó. Vài thập niên trước kia, ít nhất người ta đã chứng minh rằng thượng phụ không được tự do thương lượng trong đế quốc Thổ Nhĩ Kỳ. Vào thế kỷ XVII nhiều lần có vấn đề liên lạc với các tòa thượng phụ Đông Phương cũ, khi những người quy nhất và những người chính thống giáo tìm cách cứu vãn sự đoạn tuyệt trong lòng của Giáo Hội ở Kiev.

VII. TỔNG GIÁO PHẬN CÔNG GIÁO Ở KIEV VÀO THẾ KỶ XVII.

Thoáng nhìn những biến cố xảy ra giữa các năm 1590 và 1596 ở Ba Lan, người ta có cảm tưởng rằng một bên là hàng giáo sĩ và dân chúng ở trong tổng giáo phận, một bên là những người công giáo latinh, không ai được chuẩn bị đầy đủ cho một cuộc hội họp. Giáo Hội vừa được tổ chức lại trong những giáo phận theo nghi lễ Byzantin, thì bị xáo trộn bởi những căng thẳng và những kế hoạch trong thời gian thương lượng về công cuộc Thống nhất. Tin tức về những cuộc thảo luận bí mật bị tiết lộ quá sớm đã trầm trọng lại càng trầm trọng hơn vì những lỗi lầm chiến lược đã vi phạm ngay từ đầu. Những chuẩn bị cuối cùng đã diễn ra trong một bầu không khí kém hòa giải, người ta cho rằng việc thực hiện Thống nhất đã quá vội vàng.

Sau năm 1596, người công giáo trong tổng giáo phận luôn luôn gặp được những đồng minh và những người che chở giữa người công giáo latinh ở Ba Lan. Thế nhưng, dư luận quần chúng chống lại mọi hình thức san bằng toàn diện. Việc cấm các giám mục quy nhất dự họp ở Thượng viện đồng hàng với các giám mục latinh, (như những điều kiện đã được chấp nhận) để bảo vệ quyền lợi của Giáo Hội latinh đã gây nỗi thất vọng thứ nhất. Nhà vua không tán thành biện pháp ấy, nhưng đó là do hàng quí tộc quyền thế và những người cùng phe với hàng giáo phẩm latinh quyết định. Mặt khác, thái độ của vua Sigismond đối với Giáo Hội Quy nhất không luôn luôn rõ ràng. Dĩ nhiên vua đã hợp tác trong việc thực hiện Thống nhất, nhưng sau đó, có nhiều dấu hiệu chứng tỏ ngài muốn latinh hóa hoàn toàn. Bởi thế, ngài từ chối công bố sắc lệnh năm 1624 của đức giáo hoàng Urbain VIII (là vua ngài có tư cách để làm việc ấy), cấm dứt khoát tất cả các linh mục hay giáo dân Ruthènes dùng nghi lễ latinh khi không có phép đặc biệt của giáo hoàng. Hậu quả của thái độ đó là việc truyền giáo gặp khó khăn, làm mất thể diện những người công giáo trong tổng giáo phận, xúi họ chấp nhận nghi lễ latinh được đánh giá cao hơn nghi lễ Đông Phương. Một vài giám mục latinh đòi sổ thuế những người Ruthènes phải nộp cho Giáo Hội. Nhiều lần người ta phạm đến quyền mục vụ của hàng giáo sĩ Ruthènes tại các họ đạo: trong một buổi lễ tôn giáo đã xảy ra vụ: một phụ tá không tên tuổi theo nghi lễ latinh ở Wilno đã lấn át tổng giám mục Kiev.

Ngay khi sự Thống nhất được công bố, các đối thủ lại ra mặt hoạt động. Trong số đó có nhiều người quí tộc, nhiều thành phần của các phụng hội và nhiều tu sĩ. Người dẫn đầu là Constantin d'Ostrog, người mà vào năm 1599 đã củng cố địa vị của mình nhờ sự giúp đỡ của nhóm tin lành ở Wilno. Không có sự tiếp xúc chính trị nào với Giáo Hội ở Moscou trong năm ấy. Nhưng Constantinople gởi ba đại diện đến để cố gắng ngăn ngừa mối nguy hiểm. Những người này thay thế tổng giám mục Nicéphore đã bị tống ngục khi Tổng giáo phận Quy nhất được chấp nhận. Vị tu sĩ Hylạp, Cyrille Lukaris, được gởi đến Ba Lan với cùng một mục đích, đã trở thành thượng phụ rất thời danh.

Trong những năm đầu, người ta bằng lòng với những lời phê bình và những bài đả kích được in ra. Sau những biến cố năm 1596, Sakarga viết một bài '*Bảo vệ Hội nghị Thống nhất ở Brest*'. Vào bước quặt của thế kỷ, đã ra đời một 'Bài biện hộ' thường được gán cho Arcudius, ông sống ở Ba Lan cho

đến năm 1609. đó là một bài trả lời chi tiết cho phản ứng hung hăng của những người chính thống giáo. Năm 1608 bá tước Ostrojsky, nhà chiến lược lớn và độc đoán của nền Thống nhất Kitô giáo, qua đời. Vị này có lẽ không bao giờ được người ta hiểu rõ.

Trong hai mươi năm đầu của thế kỷ XVII, mặc dầu Ba Lan còn chống lại Moscou bằng binh lực, tổng giáo phận tương đối vẫn phát triển và an bình. Tổng giám mục Rahozja ít hoạt động nhưng trung thành với công cuộc Thống nhất, được Ipaty Poty (1600-1613) kế vị. Là người giầu nghị lực, Poty thành công trong việc lập lại kỷ luật trong hàng giáo sĩ. Nhờ vào gia thế và những mối quan hệ tốt với nhà vua và giới quí tộc, tại Ba Lan ngài có một uy quyền mà rất ít người kế vị ngài có được. Tuy nhiên ngài không thành công trong việc khuất phục các nhóm chống đối để họ thuận theo Hội nghị Thống nhất ở Florence. Theo ngài, Hội nghị Thống nhất ở Brest là cái dây liên lạc lịch sử nối liền Tổng giáo phận của ngài với Giáo Hội duy nhất cũ. Vì thiếu những nhân vật lỗi lạc trong hàng giáo phẩm, ngài nhất quyết, với sự đồng ý của nhà vua và của đức giáo hoàng, tự mình lựa chọn người kế vị, trái với quyết định của đức Clément VIII là để các giám mục quyền lựa chọn vị tổng giám mục mới. Joseph Rutsky, người Nga trắng, kế vị ngài. Vị này được biệt danh là "người sáng lập Giáo Hội Ruthène thứ hai", nhưng đúng hơn phải nói, ngài có một quan điểm độc đáo đã góp phần xác định đường hướng phát triển tổng giáo phận.

Lúc còn nhỏ theo phái Calvin, đến khi là sinh viên Rutsky được đón tiếp trong lòng Giáo Hội latinh. Với ý muốn trở thành linh mục, ngài xin được một chỗ trong Học viện Hylạp ở Roma (trước 1624, trường này không phải chỗ dành để đào tạo những thành phần trong hàng giáo sĩ mà thôi). Để vâng theo ý muốn của đức Clément VIII, mặc dù ngài đã qua đời, và sau khi đã cố gắng bỏ hết thành kiến và ác cảm cá nhân, Rutsky theo nghi lễ Hylạp, và với tư cách là tu sĩ ngài vào một cộng đoàn tôn giáo mà Poty vừa thành lập ở Wilno. Các tu sĩ dòng thánh Basile (tên của một hội dòng gốc Tây Ban Nha - Ý) trở nên rất quan trọng nhờ sự ủng hộ của Rutsky và việc sáp nhập với những cộng đồng quy nhất nhỏ đã có trước. Đôi khi những người đứng đầu các cộng đồng ấy từ chối không chịu từ bỏ quyền bầu cử các đan viện trưởng, điều này gây ra những khó khăn liên tục. Rutsky đặt ra cho dòng một qui luật mô phỏng các qui luật của dòng Tên và dòng Kín mà tổng giám mục đã quen biết nhiều năm. Một trong những mục đích của hội dòng là đào tạo các tu sĩ có khả năng (phần đông được đào tạo do một tập viện trung ương) làm ứng viên vào các tòa giám mục. Hơn nữa ban lãnh đạo trung ương của hội dòng là do kinh sĩ đoàn của tổng giáo phận tuyển chọn, họ cũng đóng một vai trò quan trọng trong việc lãnh đạo Giáo Hội Ruthénie. Vào thế kỷ XVII, những quan hệ không rõ ràng giữa ban lãnh đạo tập quyền của nhà dòng và ban lãnh đạo của tổng giáo phận đã gây ra nhiều tranh chấp nghiêm trọng, cũng là thời kỳ Giáo Hội Công Giáo Ruthénie bị hoàn cảnh chính trị và hoạt động của Chính Thống Giáo dồn vào đường cùng. Những khó khăn ấy là một trong các nguyên nhân khiến tòa Giáo chủ phải trống ngôi từ 1655 đến 1665. Thực ra vị tổng giám mục thứ nhất kiêm cả chức tu viện trưởng của hội dòng Basile. Nhưng dưới thời Antoine Sielava, người kế vị thứ hai của Rutsky, sự kiêm nhiệm của hai chức vụ ấy tạo ra nhiều khó khăn, bởi vì sự quan hệ giữa hai chức vụ không rõ ràng.

Rutsky hết sức cố gắng nâng cao trình độ đào tạo trí thức của hàng giáo sĩ, bằng cách thành lập ít ra một chủng viện trong tổng giáo phận. Nhưng vì người ta ngăn cản không cho hàng giáo phẩm Quy nhất được chấp nhận công khai, ngài không thể nào bảo đảm được lợi tức các tài sản của Giáo Hội. Hơn nữa, người ta không thể trông cậy vào sự giúp đỡ của dòng Tên đang có nhiều trường ở Ruthénie. Chính từ thời đó những quan hệ giữa Rutsky và dòng Tên trở nên căng thẳng (5). Cuối cùng một chủng viện Ruthénie được lập lên ở Minsk vào giữa thế kỷ, chỉ cầm cự được vài năm trong thời loạn rồi phải đóng cửa. Mãi sau thời kỳ chúng ta đang nói đến đây, mới có vấn đề đào tạo hàng giáo sĩ theo phương pháp sư phạm. Vào thế kỷ XVII, các bề trên dòng Basile tiếp tục giới thiệu một

số nhỏ tu sĩ có khả năng vào Học viện Hylạp ở Roma và vài chủng viện truyền giáo được mở riêng cho Giáo Hội Ruthénie.

Vào thời mà Joseph Rutsky làm tổng giám mục bắt đầu những sự thử thách, tiếp liền sau chính sách hạ nhục kiểu Ba Lan hay sự hung bạo của người Nga nhằm khôi phục Chính Thống Giáo. đó là một đặc tính bất biến của lịch sử các Giáo Hội Quy nhất tại các nước Slaves.

Vào thế kỷ XVII, những người công giáo Ruthénie chịu đau khổ nhiều nhất vì những người Cosaques "Tây phương". Một số nhỏ những chiến sĩ tự do này không thể đóng căn cứ ở hạ lưu sông Dniepr (vùng đất không người thuộc về nước Nga vào cuối thế kỷ XVIII), tập trung trước tiên trong vùng "xa các thác" (Zaporozje). Phần đông trong nhóm họ được đăng ký ở Ba Lan - Lituanie, tại đó họ được chấp nhận chính thức, có người điều khiển và nhiều lần đã chiến đấu dưới cờ Ba Lan. Với tinh thần hiếu chiến, họ dễ dàng bị lôi cuốn vào những vụ xung đột, bạo động. Vào thế kỷ XVI, đức giáo hoàng cho người Cosaques cư ngụ ở miền Tây Nam hưởng tiền phụ cấp để họ đi quấy rối người Thổ Nhĩ Kỳ. Các tu sĩ dòng Tên đến Istambul năm 1609, đã trải qua mấy tuần lễ đầy lo sợ, vì có tin đồn Vatican đang tổ chức một đoàn quân Cosaques để tấn công vùng biên giới, chống lại đế quốc Thổ Nhĩ Kỳ. Vào thời chính quyền trung ương ở Pologne - Lituanie bắt đầu suy yếu dần, người Cosaques và giới quí tộc sống riêng rẽ thường xuyên tiếp xúc với nhau. Vì hoàn cảnh bắt buộc, đám dân phiêu lưu được dung túng ấy, phần đông là người chính thống giáo nhiệt tình, hăng say chống công cuộc Thống nhất. Khi có nhiều nông nô bỏ trốn gia nhập vào những đơn vị Cosaques, và khi những can thiệp võ trang của họ bị coi là phản nghịch chống trật tự xã hội, thì việc lãnh đạo của chính quyền cũng trở thành bấp bênh, mất hiệu lực. Những người quy nhất đau khổ vì hoàn cảnh như vậy. Từ khi dòng họ Romanov được thừa nhận, Moscou thường đóng vai trò ảnh hưởng và quan trọng trong Giáo Hội cũng như trong chính trị. Tuy nhiên Moscou không luôn luôn được lòng và có ảnh hưởng đối với nhóm người chính thống hiếu chiến tại Cộng Hòa Ba Lan. Đối với người Cosaques cũng vậy.

Thời kỳ Cosaques thứ nhất trong lịch sử của tổng giáo phận công giáo gần như trùng hợp với thời đại của viên thủ lãnh quyền thế Piotr Sahazjdatsing (1616-1622). Năm 1618, người Cosaques tuyên bố long trọng rằng: họ bảo vệ phụng hội ở Kiev. Phụng hội này hợp với "Tu viện Hang động" (*Couvent des Cavernes*) là thành trì tôn giáo chống lại phong trào Thống nhất, là trung tâm của Chính Thống Giáo ở Pologne-Lituanie. Những người quy nhất không được vào đó và tổng giám mục công giáo Kiev phải trú đóng tại Minsk với danh nghĩa là vị bản quyền địa phương vào thế kỷ XVII, trong nước Nga trắng (là nơi có đông người quy nhất hơn ở Ukraine vào thời đó). Được người Cosaques bao che, những người chính thống giáo đã tiến một bước lớn vào năm 1620. Cho dù tại Pologe-Lituanie, Giáo Hội Chính Thống Giáo còn ở ngoài vòng pháp luật, thượng phụ Jérusalem là Théophane, khi tham quan vùng đó, đã truyền chức cho một hàng giáo phẩm đầy đủ, có lẽ do sự thúc đẩy của Philorète, thượng phụ Moscou. Lớp giám mục thứ nhất này có xu hướng theo Nga. Chính phủ và tổng giám mục Rutsky ra văn thư tuyên bố việc khi phục một tổng giáo phận chính thống giáo như vậy là bất hợp pháp. Nhưng thủ tướng của Lituanie không dám công bố nghị định ấy.

Những nạn nhân đầu tiên trong hàng giáo sĩ quy nhất gục ngã ngay từ năm 1617. Người được biết đến nhiều hơn hết là tổng giám mục đạo đức ở Pololsk, tên là Josaphat Kuntsewyteh, vị tu sĩ thứ nhất được Poty truyền chức ở Wilno. Ngài bị giết ở Vitebsk năm 1623 trong khi đi kinh lý. Ngài được phong chân phước ngay từ năm 1643 và được phong thánh năm 1867. Thủ tướng Sapieha ra lệnh điều tra nghiêm túc vụ ám sát đã gây nhiều xúc động trong dư luận, và các giám mục latinh tạm thời tránh ưu đãi ngấm ngầm những người chính thống giáo. Nhưng không thể có một cuộc hưu chiến lâu dài. Vua Sigismond III đã già, và Wladyslaw, con trai của vua còn mang tước hiệu chính thức, vào thời đó, là vua nước Nga, không muốn để cho vua cha bị nguy hiểm bằng việc ủng hộ công khai nhóm Quy nhất mà Moscou thù ghét. Năm 1632, khi Sigismond III, người đã sống lâu hơn người ta

dự liệu, qua đời, thì Wladyslaw, tự lấy sáng kiến nhượng bộ cho những người chính thống giáo các yêu sách chủ yếu họ xin. Những điểm quan trọng đã được chấp nhận trong những cuộc thương lượng trước cuộc tuyển cử của ngài, cuối cùng bị loại bỏ. Người ta cho tổng giáo phận chính thống và cho hàng giáo phẩm của họ một qui chế không những ngang bằng mà đi khi còn cao hơn qui chế của Giáo Hội Quy nhất. Bởi vì một vài giám chức chính thống giáo được quyền dự họp Hội nghị Chính trị trong khi các giám mục quy nhất không được. Người ta còn nhượng cho Giáo Hội Chính Thống Kiev hai tòa giám mục, nhiều tu viện và nhiều tài sản chung (6).

Nếu ý tưởng về tự do tôn giáo hoàn toàn chưa được phổ biến vào thế kỷ XVII, thì do sự khôn ngoan và trên thực tế, tại Ba Lan người ta đã chấp nhận sự tự do này: xét về con số, người chính thống giáo ở Ba Lan vào thời đó, đông hơn những người quy nhất.

Dư luận không coi việc Thống nhất là một sự thành công hoàn toàn. Nhưng điều quan trọng hơn cả đối với Wladyslaw là đường lối của Chính Thống Giáo đối với Moscou. Trong những năm tiếp theo cuộc khi phục Chính Thống Giáo vào năm 1620, nói chung người chính thống rất tận tâm với Pologne-Lituanie. Trên bình diện tôn giáo, họ ước muốn được độc lập đối với tòa thượng phụ ở Moscou mà không khí đạo đức và thần học nói chung ít được tán dương ở Kiev. Nhân vật nổi bật hơn hết trong lịch sử của tổng giáo phận chính thống giáo là Pierre Moghila, người Moldavie, bề trên các Tu viện Hang động (Couvents des Cavernes), và trở nên tổng giám mục vào năm khó khăn 1633. Có thể nói ngài là đại diện chính yếu cho thái độ đối lập ấy. Dù công khai chống đối công cuộc Thống nhất như đã thực hiện vào năm 1596, ngài luôn là công dân trung thành với quốc gia Ba Lan cho đến ngày qua đời (1647). Tư tưởng thần học của ngài đậm mầu sắc Tây phương, vì thế ít được tán thưởng lúc sinh thời ở Moscovie. (Thần học của ngài với tác phẩm nổi tiếng *Tuyên xưng đức Tin Chính Thống* (Profession de foi orthodoxe) được trình bày trong chương "Những Giáo Hội theo nghi lễ Byzantin trong đế quốc Thổ Nhĩ Kỳ". Chỉ vào thế kỷ XVII Giáo Hội ở Moscou mới tham chiếu thần học ở Kiev. Tư tưởng của Moghila có lẽ thiếu tính cách độc đáo, nhưng thời kỳ đó, người ta không tìm thấy một nhà thần học nào có thể so sánh được với ngài. Vào thời đó, giáo thuyết của những Chính Thống Giáo cao hơn giáo thuyết của những Công Giáo Ruthénie. Bắt đầu có từ năm 1589, trường của Phụng hội ở Kiev được sửa đổi vào năm 1631 thành học viện theo mẫu những trường tốt nhất của dòng Tên. Cũng do ảnh hưởng của Moghila mà vào thế kỷ XVII, Kiev trở nên trung tâm trí thức của Chính Thống Giáo Slave (với những lớp đầy đủ về thần học và triết học, phần lớn dạy bằng tiếng latinh, nhưng vì không được phép của nhà vua, nên trước những năm 1670 không ghi vào chương trình chính thức của học viện). Vào năm 1701, khi trường nhận được danh hiệu chính thức là viện cao học, thì vẻ huy hoàng của trường đã thuộc về quá khứ. Tuy nhiên, tên trường nhắc nhở rằng những viện cao học tôn giáo ở Nga bắt nguồn từ học viện ở Kiev. Học viện này là kiểu mẫu.

Những hồi ký liên quan đến thế kỷ thứ nhất của lịch sử Giáo Hội Công Giáo Ruthénie, với những sự can thiệp của người Cosaques và những âm mưu chính trị, nói đến rất ít hoặc không nói gì, về những quan hệ giữa người chính thống và người quy nhất tại Pologne-Lituanie. điều chắc chắn là nhiều người chính thống sống riêng rẽ đã trở thành giáo dân của tổng giáo phận Quy nhất. Và người nổi tiếng hơn cả là Milety Smotritsky, tác giả của nhiều bài đả kích người latinh. Trên cương vị là tổng giám mục ở Polotsla, chắc ngài biết nhiều về cuộc âm mưu chống tổng giám mục Josaphat. Sau vụ ám sát và nhờ "sự can thiệp linh thiêng của việc tử đạo" (như người ta đồn thổi về sau), ngài trở nên một tín đồ công giáo, và một trong số những người chủ chốt đã đề xướng một hội nghị các giám mục Quy nhất và Chính thống vào năm 1629 với mục đích thực hiện nền Thống nhất toàn diện. Nhưng sự xáo trộn do người Cosaques xúi giục đã làm cho những cuộc thảo luận không đạt được kết quả mong muốn, vì thiếu sự hiện diện của tổng giám mục thống nhất và đặc biệt của Moghila. Vào thời đó, Moghila còn là bề trên của một tu viện. Âm mưu này đã xảy ra nhiều lần. Những

cuộc tiếp xúc với Moghila rất nghiêm túc, và nếu các cố gắng của ngài không đạt được kết quả thì người ta cũng không thể nghi ngờ những mục đích chân thành mà ngài theo đuổi. Thiện ý tìm sự Thống nhất bằng việc đối thoại ở cấp cao là một trong những sáng kiến đáng tán thưởng trong lịch sử Giáo Hội. Roma không tán thành những hội họp theo kiểu hội nghị Florence, tập họp những hàng giáo phẩm khác nhau về khuynh hướng lại ngồi ngang hàng với nhau. Sau vụ thất bại năm 1629, những hình thức hội họp như vậy bị lên án gắt gao. Dư luận rất nhạy cảm về một trong những lời phàn nàn của Chính Thống Giáo trách Hội nghị Thống nhất ở Brest không kể gì đến những quan hệ giáo luật giữa Kiev và Cosntantinople. Lời phàn nàn ấy được bày tỏ trong tác phẩm Polinodia của Kopystensky (vào khoảng 1621) là tài liệu bút chiến lần thứ nhất của Chính Thống về giáo lý trong thế kỷ XVII. Những cuộc thảo luận của Bộ Truyền bá Đức Tin, (tên chính thức có từ năm 1622) quán xuyến các vụ việc Đông Phương, thường bày tỏ về vấn đề ấy cách lờ mờ giống như những đề nghị mà Rome đã đưa ra vào thời Ivan IV và những năm sau. Việc quan trọng nhất là thiết lập một Tòa Thượng phụ riêng biệt ở Kiev. Dự án được Tổng giáo phận Chính Thống giáo lưu tâm đặc biệt, nhưng Roma không bao giờ kể đến việc này. Vào cuối thế kỷ, những trao đổi về quan điểm liên quan đến qui chế của Giáo Hội ở Kiev, chỉ còn là một luận chứng bút chiến mà những nhà bút chiến chính thống dùng để chống lại những người quy nhất (từ đó, từ 'quy nhất' có tính cách khinh bỉ trong cách nói của người chính thống giáo mà ngày nay nhiều người công giáo latinh chưa nhận thấy). Một phương án Thống nhất toàn bộ khác, đến chậm trễ nhưng đáng quan tâm, có thể được thực hiện nhờ những bài viết ở cuối triều đại Jean Casimir. Hoàng hậu Marie Louise, dự định để ngai báu Ba Lan cho một trong những người được bà che chở, đã đóng một vai trò chủ yếu. Bà tưởng rằng những người Cosaques, một khi đã trở nên công giáo, sẽ ủng hộ bà. Thủ đoạn thuần túy chính trị và được thi hành một cách vụng về, tất phải thất bại ngay từ đầu.

Việc thoái vị của Jean Casimir, đối với Tổng giáo phận Công Giáo, là chấm dứt một giai đoạn khó khăn của thế kỷ XVII. Những rối ren chính trị và quân sự hoành hành dưới triều đại của vị vua này (1648-1668), đã đưa Giáo Hội Quy nhất đến chỗ suy vi. Những người công giáo Ruthénie cũng rơi vào những khó khăn trầm trọng, gây ra bởi những căng thẳng giữa tổng giáo phận và các tu sĩ dòng thánh Basile, và họ phải từ chối mọi giúp đỡ của người ngoài. Vua cha và anh là Wladyslaw, hai người vốn tán thành việc Thống nhất. Trái lại Jean Casimir, tu sĩ dòng Tên và hồng y cũ, ít thiện cảm với người công giáo trong tổng giáo phận. Sau những cuộc chinh phục đầu tiên của người Cosaques dưới quyền điều khiển của người thủ lãnh đáng sợ là Bogdane Khmelnitsky, thì năm 1649 Jean Casimir quyết định: Với sự đồng ý của Hội nghị Chính trị, ông thẳng tay xóa bỏ Giáo Hội Quy nhất; Tài sản của Giáo Hội Quy nhất chuyển qua cho người chính thống giáo; Sau cùng các tu sĩ dòng Tên và các linh mục latinh khác từ đó không được cư ngụ tại Ukraine nữa. Những biện pháp ấy có nguy cơ gây ra một cuộc chiến tranh và không được đem ra áp dụng. Những lời dọa nạt được viết ra không là gì sánh với những hành động hung bạo, những vụ giết người, đốt nhà và cướp bóc mà người công giáo Ruthénie phải chịu trên toàn lãnh thổ của Lituanie, đang khi đó, những người Cosaques đã liên minh với những người Cosaques miền Nam, thoát khỏi mọi tàn bạo.

Khemelnitsky, bị đồng minh Tartares ở Crimée bỏ rơi, cố kéo Moscou về phe mình, dưới chiêu bài "những người đồng đạo bị bách hại". Để bảo vệ Chính Thống Giáo, và vì coi vương quốc cũ của Wladimir là gia sản hợp pháp của mình, vua Alexis, sau khi do dự lâu dài, năm 1654 đã chấp nhận lời thề trung thành có điều kiện của những người Cosaques. Hậu quả đương nhiên là có chiến tranh với nước Ba Lan. Nước này cũng bị nước Suède tấn công. Câu chuyện về cuộc chiến tranh lạ lùng ấy

thuộc về lịch sử thế tục. Những miền bị dày xéo hơn cả dĩ nhiên là những miền đông đảo người quy nhất.

Tất cả lãnh thổ của nước Cộng Hòa rơi vào tay người Nga, người Cosaques, và người Thụy Điển, trong mùa hè 1655. Gần như không thể có vấn đề kháng cự của người Ba Lan. Nếu những năm sau Jean Casimir thành công trong việc tổ chức một cuộc kháng chiến nào đó là do những thất bại mà Moscovie và Thụy Điển lần lượt phải chịu và những quan hệ càng ngày càng căng thẳng giữa người Cosaques và vua Nga. Người ta có lý do nghĩ rằng vua Nga đã thật tình muốn bảo đảm nền độc lập của một quốc gia Cosaques, bằng chứng là để tạo sức ép, nhiều nhóm Cosaques ở phía Nam đã cố gắng nối lại những quan hệ với Ba Lan. Tình trạng ấy ảnh hưởng nhiều đến đời sống của Giáo Hội.

Sau phần đầu của cuộc chiến tranh, những đại diện của Ba Lan và của Moscovie xử dụng một giải pháp người ta quen dùng khi có vấn đề quan hệ giữa hai quốc gia: bảo đảm nền hòa bình lâu dài bằng cách liên minh dòng tộc. Lần này vua Alexis, hay người con trẻ tuổi của vua, sẽ kế vị Jean Casimir là người không có con. Người ta hiểu ngay, là nếu tình trạng ấy xẩy ra thì trong những cuộc thương lượng, Giáo Hội Công Giáo ở Ba Lan sẽ mất ưu thế hoặc tổn thương đến vận mệnh. Vua Nga từ chối dứt khoát, như người ta đã dự tính, một người thuộc dòng tộc Romanov sẽ được thăng chức ở triều đình Ba Lan, trong đạo Công Giáo. Tuy nhiên, một vài vị Khâm sai Tòa Thánh ở Ba Lan lo lắng về số phận của những người quy nhất. đối với Alexis, không có tổng giáo phận Công Giáo ở Kiev, cũng như không có một tổng giáo phận Chính Thống tùy thuộc Constantinople. Hàng giáo phẩm mới, trong những miền do người Nga chiếm đóng, tùy thuộc hoàn toàn tòa thượng phụ Moscou. để khỏi mất cơ hội, người latinh tổ chức nhiều cuộc tranh luận, được chuẩn bị rất nghiêm túc, về đề tài Thống nhất các Giáo Hội Công Giáo latinh và Chính thống. Những cuộc đối thoại đó nhằm mục đích chính là ra cho khỏi ngõ bí chính trị, tuy không đi đến kết quả nhưng vẫn được tiếp tục mà người quy nhất không hay biết.

Người ta bỏ những cuộc thương lượng vô bổ với Moscou khi người ta nhận ra rằng sắp có cơ hội thuận lợi hơn để thương thuyết với người Cosaques miền Nam. Một quốc gia Cosaques sẽ được nước cộng hòa Ba Lan và Lituanie đón tiếp như thành phần thứ ba và bình đẳng. Những chi tiết của cuộc họp ấy được định vào mùa xuân 1658, ở Hadjatch và được chấp nhận ít lâu sau. Nếu không có những cơ hội làm khoan hoãn nhiều lần việc thi hành các điểm đã thỏa thuận ở Hadjatch, thì sự thực hiện những điểm ấy sẽ làm sụp đổ hẳn tổng giáo phận Công Giáo. Công trình Thống nhất bị bãi bỏ trong toàn nước Cộng Hòa, và người quy nhất được lựa chọn trở nên Chính Thống Giáo hay Công Giáo latinh. Tất cả tài sản của Giáo Hội Quy nhất được giao cho Chính Thống Giáo. Nhà vua và uy quyền còn suy sụp hơn vào những năm 1650, không hoàn toàn có trách nhiệm về những biện pháp võ đoán. Vả lại, bà hoàng hậu độc đoán cũng ủng hộ hiệp định. Một vài thành phần của "quốc hội" cảm thấy bị thương tổn, không thể kêu ca được. Khi sứ thần tòa thánh Vidoni khám phá ra những mưu toan ngấm ngầm, thì người ta không thể biện minh nổi bằng cách nhắc lại những hiệp ước Westplalie, mà theo đó Roma có thể chuẩn y những nhượng bộ mà thỏa hiệp ở Hadjatch đã từ chối. Tại Roma, diễn tiến nhiều buổi họp liên bộ, đức giáo hoàng đe dọa đoạn tuyệt với chính phủ Ba Lan, và nghiêm khắc cảnh cáo những giám mục latinh đã tham gia vào hội đồng chính trị. Để tìm cách thỏa hiệp, người ta nghĩ đến giải pháp cuối cùng là thành lập một tòa thượng phụ ở Kiev. Mối nguy hiểm đe dọa nền Thống nhất chỉ tan biến khi hiệp ước Hadjatch bị hủy bỏ, khi người Cosaques suy yếu vì những chia rẽ nội bộ, và khi những cuộc thượng lượng với Moscou được tiếp tục.

Chiến tranh được chấm dứt bằng cuộc hưu chiến ở Androussovo (1667) vì quyền lợi của Moscou, nhưng thắng lợi không quan trọng lắm. Từ triều đại Ivan IV, Moscou phải đối xử khéo léo với Ba Lan. Smolessk và tòa giám mục cùng tên (tòa này từ 1625 cho đến năm 1655, khi người Nga và người Cosaques chiếm đóng, đã có một vị bản quyền Quy nhất) và Kiev với lãnh thổ từ phía tả ngạn sông Dniepr tới phía Nam Tchernigov thuộc hẳn về Moscovie.

Tuy thiếu tài liệu chính xác, chúng ta chắc chắn rằng ít có những người công giáo theo nghi lễ Đông Phương thất trung với nền Thống nhất, mặc dầu họ phải chịu nhiều đe dọa, nhiều biện pháp cưỡng bức. Tất cả những gì chúng ta biết về người công giáo trong tổng giáo phận vào thời kỳ đó, đều ngược lại dư luận cho rằng: trước đó năm mươi năm, dân chúng và hàng giáo sĩ cấp dưới đã chấp nhận nền Thống nhất dưới sự đe dọa. Tiếp đến, họ còn phải chịu nhiều thử thách dưới triều đại Jean Casimir. Nhưng sau đó, trái với mọi chờ đợi, họ được hưởng một thời kỳ thái bình nhất của Lịch Sử Giáo Hội Công Giáo ở Kiev. Sự đe dọa của những người Cosaques và người Nga tạm thời tan biến, và mọi kháng cự của giới quí tộc chính thống, của các tu sĩ và các phụng hội cũng dịu đi. Nhờ đó, cộng đoàn Quy nhất có thể, trong một thời gian lâu dài, đóng một vai trò quan trọng trong nước Cộng Hòa, mặc dù đôi khi còn phải chịu nhiều nhục nhã. Jean Sobieski có lẽ là một ông vua (1674-96) yếu về chính sách tôn giáo hơn về chiến lược quân sự; nhưng đường lối cai trị của vua giúp Giáo Hội Công Giáo Ruthénie phát triển trong hòa bình.

Việc phục hồi Tổng giáo phận bị suy sút đã bắt đầu vào lúc chiến tranh chấm dứt, tức là khi Jean Casimir từ bỏ chính sách "Cosaque" năm 1665 và khi Gawrul Kolenda được bổ nhiệm tổng giám mục sau tòa bị trống ngôi một thời gian lâu dài. Trước tiên Roma do dự xác nhận việc bổ nhiệm. Lý do, có sự can thiệp chuyên chế của Kolenda, tranh chấp với các tu sĩ dòng thánh Basile đã biến thành gây cấn và Bộ Truyền Giáo lại đứng về phe các tu sĩ. Tuy nhiên, với tư cách tổng giám mục, Kolenda có nhiều công trạng lớn. Thời đó, ngài là một trong những vị giám mục tài đức của Ruthénie. Những khó khăn với các tu sĩ dòng thánh Basile được giải quyết êm xui nhờ sự giúp đỡ tận tâm của Jacob Susza, vị giám mục lỗi lạc ở Chelm. Giữa người công giáo Slaves theo nghi lễ Đông Phương, các tu sĩ dòng thánh Basile ngày nay vẫn còn là dòng đáng được chú ý nhất.

Trong thời chiến, các giám mục của Tổng giáo phận đã từ chối đứng về phe Moscou, bởi vậy, sau khi hưu chiến, tổng giám mục ở hẳn tại Galicie là nơi các giám mục chính thống đã lưu trú liên tục từ khi có Hội nghị Thống nhất Brest. Kiev được chia cắt cho Russie sau khi hưu chiến. Jean Sobieski có nhiều bạn bè giữa các giám mục. Ngài lợi dụng hoàn cảnh để thực hiện, lần này thành công, một chương trình thống nhất mới (cuối cùng nhà vua quyết định tất cả các giám mục phải thuộc quyền Constantinople và phải tuân lệnh Constantinople ngay khi vị thượng phụ đại kết đã hợp nhất với Giáo Hội Roma). Joseph Chumlamky, người Galicie, lúc 24 tuổi, đã được truyền chức bất hợp pháp, làm giám mục Lemberg, đóng một vai quan trọng: được một nhóm người có vũ khí giúp đỡ, ngài chiếm nhà thờ chính tòa và Jean Sobieski đã bổ nhiệm ngài làm tổng giám mục năm 1676. Chưa đầy một năm sau, ngài kín đáo tuyên bố rằng ngài muốn vâng phục đức giáo hoàng, rồi vào năm 1681, lần này cũng kín đáo hơn, ngài tuyên xưng Đức Tin. Giữa lúc đó ngài vẫn tiếp xúc thường xuyên với tòa thượng phụ ở Moscou, xin tòa này nhìn nhận chức tổng giám mục của ngài và quyền được tự do xử dụng tài sản của Giáo Hội Kiev-Nga. Tất cả chứng minh rằng ngài đã thật lòng mong muốn sự Thống nhất ngay từ đầu. Tuy nhiên ngài muốn thận trọng chuẩn bị hàng giáo sĩ và dân chúng để tránh kinh nghiệm bi thảm về một thủ tục vội vàng giống như năm 1595 (sự cân nhắc đó Roma không thể hiểu được). Nhưng ngài cũng có tham vọng (có lẽ ngài nghĩ đến quyền lợi của các giám mục đồng chức với ngài và những người kế vị ngài) và ngài muốn phòng giữ các cơ may. Đó là quyền xử dụng tự do tất cả tài sản của tòa tổng giám mục chính thống ở Kiev, và đối với riêng ngài, những quan hệ vẻ vang với vị giáo chủ công giáo, bao lâu vị này còn tại thế, không có quan hệ nào với vị bản quyền latinh ở Lemberg (vị này còn cho là tòa giám mục Hylạp, theo lẽ công bằng, phụ thuộc vào tòa giám mục latinh), và những quyền lợi chính trị giống như các giám mục latinh. Bởi sự dè dặt của ngài, càng ngày ngài càng chuốc lấy sự chống đối của Sobieski. Chỉ vào tháng 6.1700, sau khi nhà vua qua đời, Chumlansky mới tuyên xưng Đức Tin công khai. Giám mục ở Przemysl đã làm ngay từ 1692, và giám mục ở Loutsk chỉ làm vào năm 1702. Khi phụng hội ở Lemberg long trọng tuyên bố vâng phục đức giáo hoàng vào năm 1708, nền Thống nhất được toàn vẹn trong nước Cộng Hòa. Vả

lại, một sự Thống nhất đã được thực hiện trước đó ở Lemberg: năm 1635, tổng giám mục người Arménie và các tín hữu của ngài đã gia nhập vào cộng đoàn của Giáo Hội Roma (cộng đoàn người Arménie ở Galicie có từ thế kỷ XIV).

Chumlansky hy vọng được Moscou chấp nhận ngài làm tổng giám mục ở Kiev, nhưng chẳng bao lâu ngài bị thất vọng. Năm 1685, giám mục thân Nga ở Loutsk, người độc nhất trong hàng giáo phẩm chính thống ở Galicie chống đối việc Thống nhất, được thượng phụ ở Moscou thuyết phục, lên giữ tòa giáo chủ ở Kiev. Tổng giáo phận thứ nhì ấy (Constantinople không quan tâm đến nữa) chỉ kéo dài đến năm 1707.

VIII. VẤN ĐỀ "LATINH HÓA".

Khi việc Thống nhất các giáo phận ở Galicie đã hoàn tất, không bao lâu những sự bất đồng bùng nổ giữa những người quy nhất cũ và mới, do sự khác biệt về tục lệ tôn giáo hay đúng hơn về nghi lễ, theo nghĩa tổng quát. Việc phụng tự của những người chính thống ở Galicie đã chịu ảnh hưởng Tây Phương, điều đó tách rời họ với những người chính thống ở Moscovie. Tuy nhiên, những ảnh hưởng ấy đã ăn sâu hơn nơi những người quy nhất cũ. Năm 1720, người ta tổ chức hội nghị Zamose, hội nghị này phải xác định đường hướng phải theo và những điểm chủ yếu chung cho tất cả mọi người quy nhất. Nhưng người ta cố ý để lơ lửng một số vấn đề, đặc biệt là vấn đề các tu sĩ của những giáo phận mới gia nhập nền Thống nhất và còn bị chi phối bởi những truyền thống tu viện chính thống giáo, có phải sáp nhập vào dòng thánh Basile hay không.

Ngay từ cuối thời kỳ chúng ta đang nghiên cứu, đời sống tu trì và thiêng liêng của người quy nhất phát triển mạnh mẽ, nêu bật và hiển dương Giáo Hội của họ, đặc biệt trong những cách hành đạo của một Giáo Hội Công Giáo Slave theo nghi lễ Đông Phương (đặc biệt nơi những người Ruthénie, nhưng ít hơn nơi những người ở Ukraine). Chúng ta đề cập đến ở đây một đề tài rất tế nhị. Nhưng nét đặc thù ấy, đối với những thế hệ công giáo anh dũng, là dấu hiệu xác thực về lòng trung thành của họ đối với Giáo Hội độc nhất. Đàng khác, những người chính thống, với lòng kiêu hãnh về tính cách thuần khiết của những nghi lễ truyền thống, lại coi thường những điểm đặc thù ấy, và coi mọi tiếp xúc chặt chẽ với những người công giáo latinh là nguy hiểm. Dù sao đi nữa, những người quy nhất, đã hòa mình trong nghi lễ Byzantin (như Amman bày tỏ một cách thận trọng) "vẫn không thể san bằng được con đường chia cách Roma với những Giáo Hội Slaves ở Đông Phương" (7).

Không nên gọi là "latinh hóa" tất cả các tập tục khác nhau trong lối hành đạo của Chính Thống Giáo. Nhiều chi tiết trong tập nghi lễ và những tục lệ của người quy nhất, cũ xưa hơn những chi tiết nghi lễ của Moscou rất nhiều. Nghi lễ này, dưới thời Nicone, đã được thích ứng theo cách hành đạo Hylạp thời đó. Các ca đoàn thường rất đơn giản, chỉ hát một giọng do toàn thể cộng đoàn hát. Trong nhiều nhà thờ, người ta hát theo truyền thống ấy. Mãi sau Giáo Hội Quy nhất mới có các ca đoàn nhiều giọng và hùng hồn. Vả lại, một số thay đổi mới do những tác phẩm phụng vụ công giáo xuất bản vào thế kỷ XVII được những người chính thống tán thưởng, được du nhập vào Moscou (do Kiev) và thành thông dụng.

Mặc dù trong tổng giáo phận luôn có nhiều người chống đối việc "pha trộn" đã bắt đầu dưới thời Rutsky, người ta vẫn áp dụng những sửa đổi theo đường lối latinh mỗi khi có dịp thuận lợi, nhất là các điều Roma chỉ định trực tiếp hoặc gợi ý qua vị sứ thần, từ việc áp dụng nguyên văn huấn dụ của công đồng Trente cho đến các điểm tín lý thông thường. Nói chung, những sửa đổi ấy nhằm giảm thiểu những khác biệt trong lối hành đạo giữa người quy nhất và người latinh. Người ta cảm thấy thái độ khinh dể của hàng giáo sĩ latinh, vì những người quy nhất thiếu đào tạo không thể lượng đúng giá trị về truyền thống riêng của mình. Bị xúc động vì ưu thế của văn hóa Ba Lan, và thường là nạn nhân của tự ti mặc cảm, người quy nhất chấp nhận ưu thế của Giáo Hội latinh. Theo nghĩa rộng, việc latinh hóa còn có thể nhận thấy trong những nhân tố xã hội. Phải ghi nhận rằng chính những người chính

thống tiên khởi lại là những kẻ quả quyết đi vào khuynh hướng mới (về sau hiện tượng này còn xảy ra). Người được biết đến nhiều nhất về phương diện đó là Sakowitch, người hiếu động và bị Moghila thù ghét hơn cả. Đang thiết lập một kế hoạch thích ứng phụng vụ Byzantin cách tỉ mỉ cho đến các chi tiết nhỏ. Lối sống đạo đức và những hình thức sùng kính latinh còn dễ thích ứng hơn nữa. Bởi lẽ những người lãnh đạo trong hàng giáo sĩ nói chung đã được đào tạo trong một chủng viện latinh. Ngay trong học viện Hylạp ở Roma (là nơi người ta học cùng một lúc những tác phẩm của thánh Thomas, của các Giáo phụ và các nhà minh giáo Hylạp) phụng vụ theo nghi lễ Byzantin chỉ được cử hành một cách ngoại lệ. Việc rước Mình Thánh được đón nhận theo nghi lễ latinh, chỉ trừ trong ba đại lễ. Do sự miễn chuẩn của đức Alexandre VII, những ngày ăn chay được giữ theo tục lệ latinh. Từ năm 1621, các bề trên của học viện là thành phần của dòng Tên, các ngài luôn theo nghi thức latinh.

Dân chúng trung thành với những việc đạo đức rập theo thời đại Byzantin. Thêm vào đó, có những việc thiêng liêng theo kiểu Tây Phương, như kinh 40 giờ do Kolenda du nhập vào. Khoảng giữa thế kỷ, trong các nhà thờ của dòng thánh Basile, nhà nguyện bên hông chỉ dành để cử hành phụng vụ "đọc" mà thôi. Về sau, người ta dùng khăn quàng vai và áo trắng dài latinh, người ta bái gối và rung chung nhỏ trong phụng vụ, đó là những dấu hiệu phân biệt Chính Thống Giáo Công Giáo và Chính Thống Giáo Đông Phương ly khai. Mới hai mươi năm trước đây, đi khi còn thấy những phản ứng chống lại các tác phẩm về phụng vụ do Roma xuất bản và dành riêng cho những người công giáo theo nghi lễ Byzantin ở Ruthénie và ở Ukraine. Lý do, nhiều quy tắc chữ đỏ và những chỉ thị tổng quát trong các tác phẩm ấy đã loại bỏ những truyền thống rất thuần túy của những Giáo Hội ấy.

Những lời kết luận của hội nghị Zamosc (1720) không đem lại một sự đổi mới nào về những nghi lễ mang mầu sắc "latinh hóa" mà những người quy nhất đầu tiên đã phổ biến. Ban đầu Roma ngần ngại phê chuẩn những quyết định ấy. Sau khi được xác nhận (1724), người ta thêm vào một điều khoản để ngăn chặn những thay đổi du nhập vào các Giáo Hội Quy nhất khác. Điều khoản hạn chế ấy do sáng kiến của Prosper Lambertini, bộ trưởng Bộ Nghi lễ. Sau khi lên ngôi giáo hoàng và lấy tên là Benoit XIV, ngài ra nhiều văn kiện ấn định đường hướng La mã đối với những nghi lễ Đông Phương. Tuy thông thái, ngài không hoàn toàn thoát khỏi nguyên tắc công nhận ưu thế của quy luật phụng vụ latinh và của Giáo Hội Roma, trên những nghi lễ Đông Phương.

IX. NHỮNG CÔNG CUỘC THỐNG NHẤT Ở RUSSIE-SUB-CARPATHIQUE VÀ Ở TRANSYLVANIE.

Việc thống nhất những người Ruthénie trong xứ Russie-sub-carpathique, nằm phía Nam biên giới Galicie khởi sự và tiến hành trong thế kỷ XVII. Cộng đoàn Quy nhất đầu tiên được sáp nhập với Roma vào khoảng năm 1700, và gồm cả những người Roumains ở Transylvanie. Mặc dù gặp nhiều khó khăn lớn, hai cộng đoàn Quy nhất ấy phát triển mạnh mẽ trong hai thế kỷ XVIII và XIX. Tuy nhiên, từ thế chiến thứ hai, việc lãnh đạo các Giáo Hội đã bị tan rã hoàn toàn.

Gương của Brest đã ảnh hưởng nhiều đến công cuộc liên minh giữa các nước sub-Carpathique. Người ta thấy việc xích lại tức khắc với Roma là điều có lợi cho những người chính thống mà phần đông là nông nô bị giới quí tộc điền chủ theo phái cải cách Mukatchewo áp bức (tiếng hung gia lợi là Munkacs). Mukatchewo là trung tâm phát động và phản ứng. Gia đình Rakóczy theo phái Calvin, quản trị cả vùng. Từ hơn một thế kỷ, tu viện chính thống Saint-Nicolas là nơi thường trú của giám mục. Lịch sử rối ren của giáo phận ấy là một trở ngại lớn lao và lâu dài cho những mối liên quan giữa nhà Habsbourg và hàng giáo phẩm latinh với những người quy nhất. Giám mục Tarasowitch, mà vị tiền nhiệm đã giao thiệp với tổng giám mục Rutsky, dù chưa quyết định dứt khoát, đã tuyên xưng Đức Tin Công Giáo năm 1642, trước sự hiện diện của hoàng đế Ferdinand II. Từ đó về sau ngài không thể nào trở về nhiệm sở. Tuy nhiên mấy năm sau ngài trở lại Mukatchewo với tư cách là giám mục chính thống (ít ra là bề ngoài). Nhưng ở Uzjgored trong miền Slovénie người ta cũng sửa soạn

việc hợp nhất dưới sự che chở của vị lãnh chúa công giáo trong vùng. Năm 1646, khoảng 60 linh mục trong giáo khu chấp nhận việc thống nhất trong một cuộc hội họp ngay tại nhà nguyện của lâu đài và do vị bản quyền latinh ở Erlau chủ tọa. Sau khi Tarasowitch qua đời (1651), nhóm linh mục quy nhất vội vã đặt Parteny Petrowitch, tu sĩ dòng thánh Basile kế vị ngài. Để đi trước ứng cử viên chính thống Rakóczy, Petrowitch xin một tổng giám mục Roumain không công giáo cấp tốc truyền chức giám mục mặc dù ông không tuyên xưng Đức Tin Chính Thống. Khi Roma biết được công cuộc thống nhất ấy (đã có 300.000 người công giáo) mà chính quyền đế quốc coi như một vấn đề quốc gia, trường hợp của Petrowitch được đưa ra xét xử từ Bộ này đến Bộ khác. Nhưng đức Alexandre VII muốn tỏ ra quảng đại, đã quyết định vào năm 1655, bỏ qua những lầm lỗi Parteny đã phạm phải, và thừa nhận ông làm giám mục những người Ruthénie trong vùng. Sau khi Parteny qua đời, qui chế không rõ ràng của vị giám mục quy nhất gây ra một sự hỗn độn có thể dễ dàng làm tiêu tan nền Thống nhất còn non nớt hàng giáo sĩ, hoàng đế, Sophie Batory, quả phụ của Rakóczy (bà này đã trở nên công giáo) và Tòa Thánh, mỗi người đều cố gắng vận động cho ứng cử viên của mình được thừa nhận. Mãi 25 năm sau người ta mới đồng thuận bổ nhiệm một ứng cử viên Roma là J. de Camillis, người Hylạp (1689-1706). Vẫn phụ thuộc hàng giáo phẩm latinh, ngài thành công trong việc lập lại trật tự và đem về cho Giáo Hội Quy nhất vùng đất cũ Mukatchewo và mấy lãnh thổ sát biên giới. Những việc xảy đến cho công trình thống nhất manh nha ở Uzjojorod một cách khiêm tốn vào năm 1646. Một giáo khu Công Giáo ở Mukatchewo chỉ có thể được thành lập vào năm 1771. Cộng đoàn phần lớn gồm có người Ruthénie ở Carpathe. Lãnh thổ của họ, Mukatchewo và Uzjgorod hiện nay thuộc về Liên bang Sô viết. Trong những lãnh thổ ở phía Tây và phía Nam, những nhóm Quy nhất, sau nhiều biến cố, lại được phân chia ra thành bốn quốc gia khác. Đó là những người Slovaques (có lẽ họ là những người tin lành cũ, trở nên chính thống để bảo tồn tiếng nói quốc gia trong việc cử hành phụng vụ), những cộng đồng Hongroises theo nghi lễ Đông Phương, những người Roumains trong miền biên giới, và những người Serbes Quy nhất, di cư vào thế kỷ XVII.

Vào cuối thế kỷ, hoàn cảnh của những người Roumains chính thống giáo ở Transylvanie giống như hoàn cảnh đã có 50 năm trước trong vùng Mukatchewo về nhiều điểm. Khi người Áo chiếm vùng Transylvanie sau khi chiến thắng người Thổ Nhĩ Kỳ, thì năm 1683, các nhà lãnh đạo thành công trong việc ổn định chế độ đã thiết lập ngay trong thời kỳ còn thuộc quyền người Thổ Nhĩ Kỳ. Người ta không kể đến sự hiện hữu của một "quốc gia Roumanie, cũng không kể đến Chính Thống Giáo. Như thế, quần chúng bị tước hết quyền lợi về thực tế. Những lãnh chúa điền chủ Tin Lành chiếm đa số trong hội đồng chính trị, nhờ đó trong công quốc có ít nhiều tự do. Phần đông thuộc về tôn giáo cải cách (bên cạnh những nhóm nhỏ Công Giáo, Tin Lành Luther và nhóm Quy nhất. Nhiều giáo sĩ chính thống phải chịu một áp lực của các lãnh chúa có khuynh hướng tin lành Calvin. Người ta đối xử với các giáo sĩ như những nông nô gắn liền với đất đai và những điều kiện sống như nhà cửa, đều tùy thuộc vào các lãnh chúa. Sau những thất bại của Ba Lan và của Constantinople, người ta tìm cách lập một Giáo Hội Chính Thống Giáo ở Transylvanie để chinh phục phái Tin Lành đang theo khuynh hướng cải cách. Lần này, người ta phỏng theo chương trình thống nhất của Roma để lập một loại cộng đoàn Quy nhất của những người tin lành Calvin và người chính thống giáo. Dự định này ít có cơ may thành công. Mặc dù giáo lý của phái cải cách được lan truyền rộng rãi trong dân chúng, và những ảnh tượng được tháo gỡ đi trong một vài nhà thờ, một nhóm nhỏ linh mục, ở bước quặt của thế kỷ và trong cơn khủng hoảng, đã lưu ý tới một sự thống nhất. Nhưng họ đặt điều kiện là sẽ không thay đổi gì về nghi lễ chính thống giáo. Các tổng giám mục chính thống ở Alba-Julia, khi đắc cử, nhận được một lệnh chi tiết của người quản lý tối cao của phái cải cách, giống như các ngài là những vị phó của ông, thúc dục các ngài khuyến khích dân chúng theo học giáo lý của phái Calvin. Trước những áp lực như vậy, họ kháng cự lại một cách thụ động và can đảm trung thành với việc tuyên xưng Đức Tin của họ, và với những lời hứa theo nghi lễ mà họ đã làm, khi họ được tổng giám mục ở

Bucarist truyền chức cho. Hoàng đế, vua của nước Hongrie, tỏ ra bất lực trước hoàn cảnh ấy. Nhà vua chỉ có thể can thiệp cho những người chính thống giáo Roumanie trong trường hợp khẩn cấp, bằng cách nhờ đến vị chỉ huy quân đội Áo. Hàng giáo sĩ chính thống được sự ủng hộ tinh thần nhiều nhất của các tu sĩ dòng Tên. Với tư cách là tuyên uý quân đội, họ cố tổ chức lại cơ cấu lãnh đạo tinh thần của những người công giáo ở Transylvanie. Tu sĩ dòng Tên Ladislas Baranyi đóng một vai trò quan trọng trong những cuộc thương lượng cho công cuộc Thống nhất.

Người ta ước mong nền Thống nhất, không nguyên bởi những lý do tôn giáo chân thành, mà còn bởi niềm hy vọng: nền Thống nhất sẽ đem lại sự bình đẳng xã hội. Đây là ước nguyện lâu đời nơi những người chính thống giáo ở Transylvanie, vì thế, ngay từ buổi đầu của đại hội vào tháng hai năm 1697, người ta đã cho là đúng thời điểm để đồng tâm bỏ phiếu xây dựng nền Thống nhất. Được sự thỏa thuận hoàn toàn của Bộ Truyền Giáo, giám mục Théophile và hàng giáo sĩ của ngài đặt điều kiện là nghi lễ của họ sẽ được giữ nguyên vẹn. Công cuộc Thống nhất ở Mukatchewo trở nên một công trình của cả đế quốc. Hoàng đế Léopold I với tư cách là "vua tông đồ của nước Hongrie", có thể lập tức thừa nhận công cuộc Thống nhất của Giáo Hội, nếu nhà vua đã chấp nhận những yếu sách khác, nghĩa là: sự bình đẳng (cho đến đây là trên lý thuyết) với hàng giáo sĩ latinh và với ba ngành của Tin Lành Giáo; những nhà ở của các linh mục trở nên tài sản của Giáo Hội; bãi bỏ tất cả mọi ảnh hưởng của giáo dân, để cho các linh mục giáo xứ chỉ thuộc quyền giám mục của họ mà thôi. Những yêu sách ấy cần thiết cho sự tự do của Giáo Hội, nhưng lại là trở ngại trường kỳ cho sự thừa nhận dứt khoát nền Thống nhất.

Trước các biến cố bất ngờ, nhóm Calvin tìm mọi cách loại bỏ công cuộc Thống nhất bằng cách cho đó chỉ là sáng kiến của một thiểu số. Rồi họ dùng đến một phương thế mà nhiều lần họ đã xử dụng: họ truất phế giám mục Théophile. Ngài chết đột ngột ít lâu sau, và theo dư luận, ngài bị đánh thuốc độc. Hội nghị của Giáo Hội Cải cách, chắc chắn trông cậy vào cảm tình của linh mục Athanase Anghel đối với phái Calvin, chọn ngài làm người kế vị Théophile. Trái với mọi chờ đợi, Athanase thản nhiên trước những áp lực của những người theo phái Cải cách. Lập trường của ngài được Dosithée, thượng phụ ở Jérusalem, (tác giả của tác phẩm nổi tiếng "Confessio" năm 1672) có mặt ở Bucarest khi Athanase chịu chức, ủng hộ. Dosithée viết cho giám mục mới một hồi ký, có rất nhiều chi tiết, bác bỏ từng điểm một những luận cứ của phái Calvin, nhưng không chứa đựng một đoạn nào chống đối nền Thống nhất ở Transylvanie mặc dù ai cũng biết ngài là người chống phái latinh. Những cuộc thương lượng gay go chung quanh sự thực hiện nền Thống nhất được tiếp tục lại ngay, nhờ sự trung gian của Baranyi. Để không ai còn nghi ngờ, những người Rounains tuyên bố long trọng trong một hội nghị mới ở Alba-Julia, vào tháng mười năm 1698, nhằm đi đến một nền Thống nhất. Về phía họ, Léopold và tổng giám mục ở Hongrie cố làm vừa lòng những người Rounains và các nhóm lãnh đạo ở Transylvanie bằng những quyết định mập mờ nước đi, có khi còn mâu thuẫn nữa. Vào cuối năm 1700, triều đình cho phép giám mục Athanase đến Vienne. Nhưng một sự rắc rối mới xảy ra, khi hồng y Kollonitsch, tổng giám mục ở Hongrie, nêu lên vấn đề hiệu lực của việc truyền chức cho Athanase. Trái với ý kiến của các nhà thần học được hỏi đến và trái với thái độ không mập mờ của Roma, đã từ lâu thừa nhận sự hiệu lực của việc truyền chức của những Giáo Hội Chính Thống, ngay trong thời kỳ mà những nhà thần học chưa nhất trí với nhau, Kollonitsch, dùng quyền riêng của chính ngài và với tư cách là tổng giám mục ở Hongrie, truyền chức linh mục và giám mục lại "với điều kiện" cho Athanase trong một nhà nguyện tư với những lễ nghi kéo dài hai ngày. Sự kiện giám mục ở Alba-Julia biểu đồng tình về việc này, làm cho sự diễn biến đáng hổ thẹn ấy thêm nhiều khó chịu hơn. Lập tức Athanase bị trả về Transylvanie.

Nhưng việc truyền chức lại "dưới điều kiện" của ngài không thể dấu được. Hàng giáo sĩ phẫn nộ đến nỗi nền Thống nhất đã thực hiện ở Vienne có thể bị bác bỏ. Giới cầm quyền cần đến sự hợp tác của Léopold để giải quyết thành công những rắc rối xảy ra ngay trong hội đồng chính trị, và nhờ đó, sau

nhiều lần thương lượng, người ta đã thiết lập được cho người quy nhất mới, một quy chế bảo đảm cho họ mức tự do xã hội tối thiểu. Họ phải có một quy chế độc lập nào đó đối với hàng giáo phẩm latinh cũng là điều kiện chính yếu, giống như những miền có các kitô hữu Tây Phương và kitô hữu Đông Phương. Đối với người latinh, hoàn cảnh hiện tại là bình thường, đến nỗi nó còn kéo dài trong một thời gian lâu, cho tới khi chấm dứt mọi áp lực của Tin Lành. Theo nhận định của các giám mục tham dự Hội nghị Thống nhất ở Brest thì Giáo Hội Công Giáo Roumaine theo nghi lễ Byzantin là cộng đồng Quy nhất thứ hai, xét về số lượng, của thời kỳ sau hội nghị Florence. Kể từ năm 1853, Giáo Hội này có tổ chức hàng giáo phẩm độc lập. Năm 1948, năm kỷ niệm thứ 250 của hội nghị Thống nhất do Athanase chủ tọa, nền Thống nhất bị những chính quyền mới Roumanie bãi bỏ.

X. GIÁO HỘI Ở MOSCOU TỪ NHỮNG VỤ XÁO TRỘN CHO ĐẾN VIỆC BÃI BỎ CHỨC THƯỢNG PHỤ DƯỚI TRIỀU PIERRE LE GRAND.

Sau những vụ rối loạn bùng nổ vào mấy thập niên đầu của thế kỷ XVII, chính quyền càng ngày càng cố liên lạc lại với các cường quốc Tây Phương. Đế quốc càng ngày càng để lộ thâm ý mở rộng ra về phía Tây. Những cuộc tiếp xúc giữa người chính thống giáo Nga và người latinh sẽ chấm dứt. Người công giáo không còn hy vọng các Giáo Hội có thể xích gần lại với nhau, ngay sau thời những người Rourik cuối cùng. Từ thời kỳ đó, lịch sử tôn giáo Moscou trở nên lịch sử của Chính Thống Giáo. Như vậy chúng ta chỉ cần tóm tắt những nét chính của lịch sử ấy. Những quan hệ với người latinh còn hời hợt, giống như thời kỳ có những cuộc thương lượng không lối thoát, vào đầu năm 1650, khi có chiến tranh Nga-Ba Lan. Cuộc tranh luận thần học bắt đầu giữa Pierre le Grand và các nhà thần học của đại học Sorbonne chứng tỏ ý chí của nhà vua là muốn đứng ngang hàng với Âu Châu. Vị vua chuyên chế thành công trong việc làm cho các bậc tiến sĩ của Paris phải im lặng, bằng cách nhìn thật đơn giản Chính Thống Giáo và Công Giáo.

Thời kỳ các cuộc xáo trộn, bắt đầu trước khi Boris Godounov chết (1605) và chấm dứt vào lúc vua Romanov I lên ngôi (1613), là một dấu ngắt trong lịch sử Giáo Hội Nga. Những đạo quân của Pologne-Lituanie đã đóng vai trò chính trong thời kỳ xáo trộn ấy. Khác với thời nay, vào thời đó, những cuộc xâm chiếm quân sự không tất yếu kéo dài những mối căm thù. Tuy nhiên, dân chúng, hàng giáo sĩ và các tu sĩ (những nhà quí tộc lớn và giới quí tộc trung lưu, nói chung họ có thái độ hòa giải hơn) xem việc xâm chiếm đến từ phương Tây như một mối đe dọa chống lại những phong tục của Moscou. Nhiều sử gia đã lưu ý rằng những giai đoạn kháng chiến Nga, chống lại những kẻ xâm lấn Tây Phương, đã mang mầu sắc quốc gia rõ rệt. Nhận xét ấy được giải thích bằng sự kiện: vào thời đó, Chính Thống Giáo phải được che chở trước tiên và với bất cứ giá nào, trong "mọi lãnh thổ của nước Nga thánh thiện", theo thành ngữ đã lưu dụng.

Bấy giờ người Nga suy nghĩ cách đơn giản rằng: đa số những người ngoại quốc Tây Phương, thuộc các tôn giáo khác, chỉ là những người Ba Lan-latinh thấp kém, nói ba hoa, thiếu thành thật. Nhiều chi tiết về sự can thiệp của Ba Lan được giải thích như những mưu toan áp đặt nền Thống nhất latinh trên xứ Moscovie Chính Thống Giáo.

Chỉ trị vì được mấy tuần lễ, người con trai của Boris bị giết. Ít lâu sau, ngày 20.6.1605, người thứ nhất trong dòng họ Dimitry được chào đón vào thủ đô như một anh hùng giải phóng. Ít sử gia còn tin rằng người thứ nhất ngấp nghé ngôi vua ấy, gọi là Dimitry, thật sự là người con trai út của Ivan IV. Chắc chắn vị hoàng tử nhỏ tuổi ấy chết vào năm 1591, dưới thời Godounov làm nhiếp chính. Còn người thứ nhất của dòng họ Dimitry có thể là một tu sĩ, xuất thân từ tu viện Tchoudov ở Moscou. Nhưng đoàn chí nguyện quân Ba Lan, và những nhà quí tộc trong nước Cộng Hòa, đã tài trợ cho cuộc viễn chinh, tin rằng Dimitry thật sự là con trai của Ivan. Các tu sĩ dòng Tên đi theo người này cũng xác quyết như vậy. Họ đặt nhiều hy vọng vào vị tân vương nhưng họ không biết rằng trước kia ở Cracovie, Dimitry đã lãnh nhận những bí tích theo nghi lễ latinh, và đã gởi thơ xin vâng phục đức

giáo hoàng. Trái lại, Roma và triều đình Ba Lan nghi ngờ lý lịch của Dimitry. Tuy nhiên, điều này không ngăn trở việc đức Paul V gởi sứ thần Tòa Thánh đến triều đình Moscou, ở đó vị này được vua mới đón tiếp trọng thể vào năm 1606.

Vị thượng phụ già nua Job, người đã ủng hộ đến cùng cuộc kháng chiến chống Ba Lan, bị truất phế chính thức bốn ngày sau. Ignace, người đảo Chypre, tổng giám mục ở Riszan kế vị ngài, và tấn phong nhà vua lên hoàng đế, ngày 7 tháng 7. Thái độ của Dimitry đối với Chính Thống Giáo chỉ bộc lộ rõ ràng khi vị hôn thê của nhà vua là Marina Mniszek, con gái của người Ba Lan, chủ nhân lâu đài Sambor, đến Moscou. Mấy tháng sau, nhà vua cưới Marina theo cách ủy quyền trong một ngôi nhà thờ latinh ở Cracovie. Việc cử hành nghi lễ cưới lần thứ hai theo nghi lễ Hylạp được chờ đợi nhưng không diễn ra. Cho đến bấy giờ Dimitry xử sự theo Chính Thống Giáo, nhưng bây giờ, vua bắt đầu chuẩn bị một cách thận trọng giới thân cận của mình, theo tư tưởng tự do tôn giáo cho người công giáo. Vua tìm cách xin Roma cho phép Marina được giữ chay theo nghi lễ Chính Thống Giáo, và cho phép cả hai được rước lễ từ tay vị thượng phụ vào dịp đăng quang của hoàng hậu. Thánh bộ Đức Tin thẳng thắn từ chối, và trong lễ xức dầu thánh cho Marina ngày 8.5.1606, vua và hoàng hậu đều không được rước lễ theo nghi lễ tấn phong. Toàn thể hàng giáo sĩ và dân chúng tức giận. Dimitry bị người ta ghét bỏ vì đời sống tư, và vì những ưu đãi vua dành cho người ngoại quốc. Do đó người dân Moscou và giới thân cận của nhà vua bắt đầu âm mưu chống lại vua. Nhà vua bị ám sát chín ngày sau lễ tấn phong lần thứ hai. Chouisky, người cầm đầu những kẻ mưu phản được đưa lên ngôi, mang tên là Basile IV. Thượng phụ Ignace cũng bị người Balan truất phế năm 1611. Mấy tháng sau, ngài qua đời với tư cách là tu sĩ dòng thánh Basile Công Giáo trong tu viện Wilno.

Giai đoạn ngắn ngủi của triều đại thứ nhất thuộc dòng họ Dimitry đã làm tăng thêm thái độ chống đối latinh của hàng giáo sĩ và của dân chúng, đến nỗi chỉ một ý tưởng khoan dung đối với người latinh cũng đủ khơi dậy sự chống đối, mặc dù binh lực của nước Cộng Hòa vẫn còn ở trong nước. Hơn thế, những cuộc xung đột nội bộ đã thành bạo lực, lại bùng nổ thêm bởi những cuộc âm mưu của người Ba Lan. Khi nước Cộng Hòa chính thức đi vào cuộc tranh đấu, và khi Wladyslaw 15 tuổi, con trai của Sigismond III được chọn làm hoàng đế năm 1610 (chỉ do các đại diện của kinh đô thôi), thượng phụ Hermogène thành công dễ dàng khi ngài xin vị tân vương chính thức công nhận Giáo Hội Chính Thống. Những người Ba Lan trong giới thân cận của Wladyslaw lại thành công khi xin vua hoãn việc công nhận Chính Thống Giáo. Vả lại, người ta còn chờ đợi Sigismond thỏa thuận về việc bổ nhiệm con trai của ngài. Mãi vào lúc đó, Sigismond mới cho biết trong ý định nào ngài đã tuyên chiến với Moscovie: khi lên ngôi, ngài thể hiện cụ thể ước mộng của người Ba Lan và của người Nga, về một đế quốc Slave ở phương Đông. Ngài ở bên cạnh đạo quân bao vây Smolensk, nhưng không thể quyết định đi đến Moscou. Để làm sáng tỏ tình hình, thống chế Ba Lan ở trong điện Kremlin, bên cạnh Wladyslaw, gởi đến nhà vua vào tháng 8 một phái đoàn ngoại giao, do tổng giám mục Philarète cầm đầu. Philarète là một trưởng tộc Nga nổi tiếng, thông gia với dòng tộc Rourik, do người vợ thứ nhất của Ivan IV. Godounov sợ ảnh hưởng của Ivan, nên đã ép ông trở thành tu sĩ. Sigismond có lẽ cũng sợ như vậy, vì nhà vua để cho Philatère qua Ba Lan với chủ ý giam giữ ông. Những người Ba Lan ở Moscou cố giàn xếp những khó khăn cho vua của họ, bằng cách truất phế và cầm tù thượng phụ Hermogène là người có nhiều uy thế.

Mặc dù những hỗn loạn mới ở Moscovie và Sigismond do dự không đi bước cuối cùng, nhà vua cũng đã đạt được một số thành công; vào tháng 10 năm 1611, một nhóm người Nga đã long trọng dâng lên ngài vương miện hoàng đế. Nhưng ít lâu sau, một cuộc nổi loạn của dân chúng bùng nổ ở Nijni - Novgorod, và những người Ba Lan ở Moscou bị đuổi ra khỏi nước, trong năm ấy.

Vào đầu năm 1613, Michel 15 tuổi, con trai của Philarète, được Hội đồng chính trị suy tôn làm vua. Năm 1616, người Ba Lan lại vận động lần cuối cùng, nhằm đưa Wadyslaw lên làm vua nước Nga. Vị này được vua cha thừa nhận và bổ nhiệm Ignace (mà người ta đã bắt buộc đi đầu các đạo quân)

thượng phụ Công Giáo của Giáo Hội Moscou. Mặc dù những người Ba Lan đã đến rất gần Moscou, họ không thể phá nổi hàng rào kháng chiến nhất trí của người Nga. Tòa giám mục bỏ trống từ khi Hermogène qua đời (1612) được dành cho Philarète. Vào năm 1619, khi thân phụ của nhà vua được người Ba Lan trả tự do, ngài không những lãnh đạo Giáo Hội mà còn cai trị với con ngài như là đồng nhiếp chính vương.

Công trình giải quyết tốt đẹp mọi rối loạn xẩy ra ở khắp nơi, được coi là bước đầu của thời kỳ lớn nhất trong lịch sử nước Nga. Philarète thận trọng trong chính sách tôn giáo, bước đầu của thời đại Cải cách. Tuy nhiên Philarète không có một sự chiều đãi nào đối với những người công giáo, vì ông không quên kinh nghiệm Ba Lan. Philarète chỉ đặt nghi vấn về hiệu lực của phép Rửa Tội Công Giáo. Đây không phải là một vấn đề mới mẻ trong Chính Thống Giáo, nhưng đúng ra là sự trả lời lại những phán đoán của các nhà thần học Công Giáo về các bí tích của Giáo Hội Chính Thống. Công đồng 1666 sẽ cấm ban hành bí tích Rửa tội lần thứ hai hay "Rửa tội lại" cho người latinh. Nhưng ngay sau 1666, những người công giáo ở Moscovie thích xin mục sư tin lành làm phép cưới cho họ, hay là làm phép Rửa tội cho con cái họ, hơn là xin linh mục chính thống giáo (8). Việc này diễn tả đúng hoàn cảnh tôn giáo từ thời Philarète. Chính quyền tập thể của Philarète và của Michel bảo đảm sự hài hòa giữa Giáo Hội và quốc gia, giống như Joseph de Volokolamsk và những người cùng có một quan niệm như ông. Ngay dưới chính quyền của Alexis (1645-1676), con trai của Michel, người ta đã nhận ra những khó khăn làm cho sự hài hòa này không thích hợp với đà phát triển xã hội và chính trị, vì nó không được đặt trên những nguyên tắc vững chắc. Rất lâu sau, người ta mới hiểu rằng việc giới hạn quyền sở hữu và những đặc quyền của Giáo Hội, vào năm 1649, do sắc lệnh Ouloz Jenye, đã làm tan vỡ "sự hài hòa lý tưởng giữa hai quyền hành".

Sau khi Philarète qua đời (1633) người ta cương quyết chống đối và vạch trần những lạm dụng đã len lỏi vào Giáo Hội. Ban đầu là các tu sĩ nhưng sau là hàng giáo sĩ triều đã hướng dẫn cuộc chống đối này. Linh mục niên trưởng của địa phận Avvakoum Petrovitch là một thành phần hoạt động nổi tiếng. Khắp nơi, người ta liên kết hoạt động chung. Phần nhiều là các thương gia, nhưng cũng có những người trong triều. Một sự tin cậy lẫn nhau gắn bó Alexis với mọi nhà lãnh đạo. Chương trình của họ rất rộng: chiến đấu chống tất cả các hình thức buông lỏng phong tục, cải thiện trình độ của hàng giáo sĩ, gia tăng những bài thuyết giáo, đòi hỏi một lối sống đạo kính cẩn và nghiêm túc.

Những cố gắng ấy đem lại nhiều kết quả chắc chắn. Những người Hylạp, trong đế quốc Thổ Nhĩ Kỳ đến viếng thăm Moscou vào giữa thế kỷ, ngạc nhiên hoặc chế riễu, viết về thời gian dài dằng dặc của nhiều buổi lễ tôn giáo, mà các trẻ em phải đứng bất động cho đến hết lễ, giống như đây là một tu viện lớn. Một trong những người Hylạp đó nói là: ngay cả ở triều đình, trong những bữa ăn, người ta nghe đọc một đoạn dài rút ra từ đời sống các vị thánh.

Trước khi được bầu làm thượng phụ Moscou năm 1652, Nicone đã giữ những mối quan hệ tốt đẹp với nhiều nhà Cải cách. Có lẽ ngài là người lãnh đạo Giáo Hội Moscou có nhiều khả năng nhất; và với lòng đạo đức thâm sâu, ngài là người dẫn đầu phong trào Cải cách thật lý tưởng nếu ngài biết tế nhị hơn. Là một người Nga gốc dân quê, ngài không thoát khỏi óc hẹp hòi của tinh thần tỉnh nhỏ giống như nhiều người thuộc phe ủng hộ ngài: họ cho rằng Chính Thống Giáo Nga là tôn giáo đích thực nhất. Đức Tin và phụng tự của họ đã không do người Hylạp truyền lại cho họ đó sao? Và người Nga không đi sai gương Hylạp về mọi điểm sao? được một tu sĩ gốc Hylạp giúp, ngài tiến hành ngay từ lúc mới nhậm chức, việc duyệt lại những huấn thị và những văn bản tôn giáo. Những sửa chữa thật chặt chẽ, hơn cả những điều mà Philarète đã mong ước. Những sửa chữa này không kể gì đến sự kiện là những sách Slaves có thể ghi lại nhiều truyền thống tốt lành và lâu đời hơn cả những truyền thống mà người Hylạp là nhân chứng. Nhưng, những người theo phe Cải cách, một đàng họ rất trân trọng đối với Giáo Hội Hylạp vì đã truyền bá Phúc Âm cho những người Slaves, một đàng khác họ đánh giá những tục lệ của Giáo Hội Moscou rất cao trên những tục lệ của những người

Hylạp cùng thời, và xem những sửa chữa của Nicone như một súc phạm đến những gì họ cho là thánh thiêng. Họ không thể chấp nhận những sửa chữa ấy. Họ nêu lên nhiều điểm Nicone đã sửa chữa, hoàn toàn mâu thuẫn với những khoản của Stoglaw. Việc thông báo lần thứ nhất về một vài sửa đổi đã gây phản ứng dữ dội. Nicone can thiệp lập tức, và những người cầm đầu chính yếu bị lưu đày vào năm 1653. Avvakoum, một trong những người ấy, là tiêu biểu của sự chống đối. Alexis tiếp tục ủng hộ chính sách tôn giáo của Nicone, cố gắng nhiều lần thuyết phục người bạn cao niên của mình chấm dứt chống đối, để có thể được phóng thích. Nhưng theo Avvakoum, đây là một sự phản bội. Sau khi Alexis qua đời, Avvakoum bị thiêu sống vào năm 1682. Khó mà ước lượng con số những người cùng phe với Avvakoum đã bị hành quyết trong thời kỳ thứ nhất của việc ly khai (raskol).

Dù bị truy nã ở Nga cho đến đầu thể kỷ này, nhiều nhóm ly khai (*raskolniski*) hay "tín đồ cũ" vẫn trung thành với cuộc nổi dậy năm 1653. Họ giữ Chính Thống Giáo truyền thống (orthodoxie traditionelle), hay đúng hơn nên gọi họ là "những người theo nghi lễ xưa".(anciens ritualistes). Ngày nay vẫn còn khó diễn tả tính cách xác thực của cuộc nổi loạn ấy. Sự hưởng ứng ồn ào, mà phe chống đối đã tìm thấy trong những môi trường khác nhau vào thời Nicone, không thể chỉ thể hiện do sợ hãi những đe dọa đè nặng lên Chính Thống Giáo và chỉ gây ra do việc Cải cách một vài chi tiết trong nghi lễ, như làm dấu thánh giá với ba ngón tay thay vì hai ngón. Những "người bạn" và những môn đệ của họ còn xác tín rằng: "Hylạp hóa" là một mối nguy hiểm thực sự cho Chính Thống Giáo, nghĩa là cho đời sống thường nhật và lòng sùng đạo của người chính thống giáo. Trong thiên khảo cứu về Avvakoum, Pierre Pascal so sánh cách sống đạo của những "người tín hữu cũ" với cách sống đạo đồng thời của những người kitô giáo mộ đạo của giới thân cận với Port-Royal tại Pháp (9).

Sau những hội nghị bàn cãi sôi động về biến cố ly khai và những sửa chữa các sách nghi lễ, Nicone còn có những kẻ thù mới, do cách phô trương phẩm tước thượng phụ của mình. Có lẽ không phải là lòng kiêu ngạo thúc đẩy ngài, nhưng đúng ra vì ngài ý thức sâu xa về phẩm cách của nhiệm vụ. Vào thời kỳ mà lý tưởng của Joseph de Volokolamosk là sự hài hòa giữa Giáo Hội và Quốc Gia không thể tồn tại được ở Moscovie, thì tất nhiên những mưu toan của Nicone cũng phải thất bại.

Vua Alexis, một người sùng đạo, giúp ngài rất nhiều, bằng cách cho phép ngài, ngay từ buổi đầu, dùng chức vị đã được dùng dưới chính quyền của vị thượng phụ nhiếp chính Philarète. Những người trong triều không thể chịu nổi thái độ kiêu hãnh của Nicone, con của dân quê. Dần dà, thái độ kiêu ngạo của Nicone quấy rầy cả Alexis. Năm 1658, do một vụ việc không mấy quan trọng, Alexis và Nicone đối đáp với nhau bằng những lời lẽ dữ dội, Nicone lui về trong một tu viện, chờ đợi nhà vua mời ra lại, nhưng Alexis chấm dứt cuộc tranh chấp về quyền hành, bằng cách không cần biết đến vị thượng phụ nữa. Cuối cùng, vào năm 1666, khi một hội nghị quyết định bãi chức Nicone, vua Alexis còn tỏ thái độ chống đối Nicone quyết liệt: nhà vua đứng ra buộc tội thượng phụ. Về sau, khi gần chết, Alexis xin Nicone tha thứ về tất cả những điều nhà vua đã làm hại ngài. Sự buộc tội chỉ liên quan đến con người của thượng phụ. Những Cải cách của Nicone còn được chính thức chuẩn y một lần nữa.

Đối với Giáo Hội ở Moscovie, thời kỳ của Nicone là bước đầu của một hoạt động thần học phỏng theo Tây Phương. Người ta sáng lập ở Moscou một trường khiêm tốn để dạy thần học, do người Hylạp điều hành. Khuynh hướng thần học ở Kiev trở nên quan trọng hơn trong đế quốc, sau chiến tranh Nga - Ba Lan. Những người chính thống Hylạp và Ukraine, không theo khuynh hướng thân latinh, đến thăm những trường của người latinh, và mượn của họ nhiều luận chứng và hệ thống thuật ngữ kinh viện. Sau khi Lukaris được biết đến, nhân cơ hội Hylạp hóa tác phẩm "Tuyên xưng Đức Tin" (Profession de Foi) của Pierre Moghila, những người Hylạp tỏ ra dè dặt đối với những khuynh hướng latinh hơn các nhà thần học ở Kiev. Sự bất đồng về các quan niệm ấy dẫn đến việc tranh chấp thần học dữ dội ở Moscou vào cuối thế kỷ XVII. Khuynh hướng Ukraine phỏng theo phái latinh bị hội nghị họp ở Moscou năm 1690 lên án, nhất là về nhiều quan điểm của Moghila. Theo Moghila, chỉ những

lời của Chúa mới được dùng trong lúc truyền phép và không phải lời cầu xin Đức Chúa Thánh Thần tiếp theo mà thần học kinh viện không giải thích như một mô thức bí tích. Có lẽ kỷ niệm của giai đoạn ấy đã gợi hứng cho những tài liệu lịch sử Nga thời kỳ ấy, khi nói về "ô nhiễm công giáo" (contamination catholique). đừng quên rằng, từ 1682, một vài tu sĩ dòng Tên được phép ở lại Moscou nhờ sự can thiệp của đại sứ Áo và của một người Ái Nhĩ Lan là Gordon, phục vụ tại Nga với cấp bậc đại tướng. Những linh mục ấy chắc chắn không gây được nhiều ảnh hưởng, bởi vì Hội nghị năm 1690 đã quyết định cấm các linh mục latinh lôi cuốn tín hữu chính thống trở lại công giáo. Tuy nhiên, khuynh hướng chống latinh không bao giờ ảnh hưởng đến lãnh vực đạo đức. Thánh Dimitry de Rostov (1651-1709) đã tham khảo nhiều tác phẩm Công Giáo khi ngài viết quyển đời sống các Thánh (Vie des Saints). Đàng khác, chúng ta còn gặp được trong tác phẩm tu đức của ngài những lời cổ võ về lòng yêu mến Thánh Thể, những suy tư về tâm tình đền tạ Trái Tim Chúa bị đâm thủng. Những điều này vừa nói lên những ảnh hưởng rõ ràng của latinh hay của Tây Phương, vừa nêu bật lòng sùng đạo của người Nga. Trong nhiều thế hệ, người Nga ham đọc những tác phẩm tu đức này. Tuy nhiên ngày nay không mấy ai còn ưa thích chỉ vì chúng mang nặng ảnh hưởng Tây Phương (latinh) (10).

Sau Nicone, các thượng phụ Moscou ít gây được hay không gây được ảnh hưởng trong lịch sử Giáo Hội Nga. Không một vị nào có đủ nghị lực để phục hồi lại chính sách hài hòa giữa Giáo Hội và ngôi vua. Một thời đại mới được mở ra với Pierre le Grand, con trai của Alexis và của người vợ thứ hai của nhà vua. Vị này bắt đầu trị vì năm 1689. Ông thích giao du, cởi mở với người ngoại quốc. Theo một vài tin đồn có cơ sở thì nhà vua bất cần những lễ nghi của Giáo Hội Chính Thống. Nhà vua tăng cường chính sách cổ truyền thiên Tây Phương: chính nước Nga phải Tây Phương hóa. Về tôn giáo, vua không đưa ra một chương trình kiến thiết nào đặc biệt, ngoại trừ việc Tây Phương hóa, nhất là sau thời gian nhà vua đi chu du ngoại quốc về (1697-1698). Nhà vua thích phô bày một chính sách tự do đối với các tôn giáo. Vua cho phép các tu sĩ Capucins và Franciscains đến và cư ngụ hẳn tại Nga, sau khi đã trục xuất các tu sĩ dòng Tên vì những lý do chính trị. Tuy nhiên vua vẫn cấm các tu sĩ không được lôi cuốn những tín đồ mới. Hơn thế, đôi khi nhà vua đối xử tàn bạo với những người quy nhất bắt gặp trong các cuộc hành quân tại Lituanie.

Giáo Hội Chính Thống phải thích ứng với quan niệm mới của đế quốc Nga. Sau khi thượng phụ Adrien qua đời (1700), tòa thượng phụ bỏ trống, mặc dù có nhiều giám mục phản kháng. Năm 1721, Pierre nhận định rằng: đã đến lúc nhà vua phải tổ chức lại Giáo Hội ở Moscou và giám mục Théophane Prokopowitch, con người thông minh hiếm có, được nhà vua giao phó công việc. Théophane là tu sĩ phái Quy nhất dòng thánh Basile cũ, một thời gian đã theo học ở Grégorienne nhưng đầy thù hận và chạy trốn Roma, và sau đó trở nên tu sĩ chính thống. Ngài có khuynh hướng tin lành ngay từ khi làm giám đốc viện cao học ở Kiev. Với ảnh hưởng tin lành Luther đức, Théophane viết ra một phương án "quy luật thiêng liêng" (Règlement spirituel), theo đó Giáo Hội sẽ được điều hành bởi một Hội đồng Giám Mục; sẽ có quy chế riêng về những quan hệ giữa các viên chức cao cấp với chính quyền. Pierre chấp nhận phương án ấy, không sửa đổi gì đáng kể. Việc thiết lập Hội nghị Giám mục hay Hội nghị Thánh chấm dứt thời kỳ mà hàng giáo phẩm càng ngày càng bỏ mất dân chúng, nhưng lại khởi đầu một thế kỷ đen tối nhất trong lịch sử Giáo Hội Nga. Mặc dù ở dưới quyền điều hành đầy tính cách quan liêu, Chính Thống Giáo Nga vẫn là một thực tại thật sống động đối với dân chúng và hàng giáo sĩ cấp dưới. Khuynh hướng Tin Lành tiếp tục hiển hiện nơi các môn đệ của Prokopowitch, nhưng không gây tổn hại cho Chính Thống Giáo và cho những truyền thống sùng đạo xa xưa của họ.